Gagasan ideal yang dituangkan oleh cendekiawan genius. Karya ini sepatutnya memicu pendalaman lebih lanjut bagi kemungkinan penerapan ekonomi Islam orisinal yang sejatinya berlandaskan pada prinsip keadilan universal, sehingga pilihannya bukan sekadar kapitalisme atau sosialisme.
—Faisal Basri
Ekonom senior & Komisioner KPPU 2000-2005

Buku ini menambah khazanah literatur ekonomi yang sangat kita butuhkan. Paling tidak menambah wawasan elementer tentang ekonomi Islam yang sering kali menimbulkan pro dan kontra.
—Prof. Dr. Amien Rais
Mantan Ketua MPR-RI

Memberi petunjuk ke arah jalan keluar bagi ekonomi kita.
—Prof. K.H. Ali Yafie
Mantan Ketua Umum MUI Pusat

Iqtishaduna memberi ruang eksplorasi bagi yang ingin mendalami ekonomi Islam. Sangat baik bagi akademisi maupun praktisi. Upaya penerjemahan dan penerbitannya dalam edisi Indonesia layak dipuji.
—U. Saefudin Noer
Direktur Bank Muamalat Indonesia

Penerbitannya tepat pada waktu di mana kita dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan yang belum terjawab tentang bagaimana cara kita memahami dasar-dasar ekonomi, terutama hubungannya dengan kapitalisme global dan globalisme.
—Ir. Sayuti Asyathri
Wakil Ketua Komisi II DPR-RI 2004-2009

Buku ini sangat kontekstual dengan kondisi dan permasalahan yang berkembang di Indonesia...
—Aries Mufti, SH, SE, MH
Ketua Umum Masyarakat Ekonomi Syariah

BUKU INDUK
EKONOMI ISLAM
IQTISHADUNA

EKONOMI ISLAM

ISBN 978-979-2665-30-7
9 789792 665307

Desain Sampul:
www.expertoha.com

© Fotografi:
Sapsiwai
Xtuv Photography

zahra

BUKU INDUK EKONOMI ISLAM IQTISHADUNA

MUHAMMAD BAQIR ASH SHADR

MUHAMMAD BAQIR ASH SHADR

BUKU INDUK
EKONOMI ISLAM
IQTISHADUNA

Buku ini mengulas ekonomi Islam dari berbagai sisi.
—Prof. Dr. Emil Salim
Ekonom senior

Karya Baqir ash Shadr ini merupakan salah satu rujukan favorit saya. *Inspiring and eye-opener.*
—Ir. H. Adiwarman A. Karim, SE, MBA, MAEP
Presiden Direktur Karim Business Consulting

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa *Iqtishaduna* merupakan satu karya pionir yang cukup komprehensif dalam literatur ekonomi Islam modern.
—Dr. H. Muhammad Syafii Antonio, M.Ec
Ketua STEI Tazkia

zahra
Zahra menerbitkan buku-buku Islam yang menjadi teman seperjalanan Anda dalam meraih kesempurnaan spiritual melalui pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam yang cerdas dan dewasa.

BUKU INDUK

EKONOMI ISLAM

IQTISHADUNA

MUHAMMAD BAQIR ASH SHADR

zahra

PUBLISHING HOUSE

Jl. Batu Ampar III No. 14 Condet, Jakarta 13520
Tel.: (021) 8092269 Faks.: (021) 80871671
Hotline SMS: 0817 37 37 37
Website: www.zahra.co.id
E-mail: layanan@zahra.co.id

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Ash Shadr, Muhammad Baqir
Buku Induk Ekonomi Islam: Iqtishaduna/Muhammad Baqir ash Shadr; penerjemah, Yudi. — Cet. 1.— Jakarta: Zahra, 2008.
600 hal. ; 9 x 6 inci
Judul asli: *Our Economics*
ISBN 978-979-2665-30-7
Anggota IKAPI

1. Islam dan Ekonomi   I. Judul.   II. Yudi.

297.63

Penerjemah: Yudi
Desain Sampul: Eja Assagaff

Cetakan ke-1, Rajab 1429 H/Agustus 2008 M

Diterjemahkan dan dipublikasikan di Indonesia atas izin dari
WOFIS. No. arsip: 1833.

Direct Selling Layanan Antar:
Jabodetabek: (021) 32 37 37 37
Jawa Barat: (022) 7099 3737
Yogyakarta & Jawa Tengah: (0274) 711 3737
Jawa Timur & Indonesia bagian Timur: (031) 7766 3737

Pembelian secara *on-line* dapat dilakukan melalui
www.zahra.co.id

- Karya Baqir ash Shadr ini merupakan salah satu rujukan favorit saya. *Inspiring and eye-opener.*

Ir. H. Adiwarman A. Karim, SE, MBA, MAEP
Presiden Direktur Karim Business Consulting

- Penting dibaca guna mengetahui bagaimana sebenarnya mazhab ekonomi Islam.

K.H. Umar Shihab
Ketua MUI Pusat

- Sangat berguna bagi para pemikir dan praktisi ekonomi Islam.

Bahtiar Effendy
Ketua Lembaga Hikmah PP Muhammadiyah

- Memberi petunjuk ke arah jalan keluar bagi ekonomi kita.

Prof. K.H. Ali Yafie
Mantan Ketua Umum MUI Pusat

- Buku ini sangat kontekstual dengan kondisi dan permasalahan yang berkembang di Indonesia...

Aries Mufti, SH, SE, MH
Ketua Umum Masyarakat Ekonomi Syariah

- Buku ini patut dibaca untuk lebih memahami ekonomi Islam sebagai suatu doktrin dan ideologi...

Edianto Prasetyo
Direktur Eksekutif Hijrah Institute

- Penerbitannya tepat pada waktu di mana kita dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan yang belum terjawab tentang bagaimana cara kita memahami dasar-dasar ekonomi, terutama hubungannya dengan kapitalisme global dan globalisme.

Ir. Sayuti Asyathri
Wakil Ketua Komisi II DPR-RI 2004-2009

- Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa *Iqtishâdunâ* merupakan satu karya pionir yang cukup komprehensif dalam literatur ekonomi Islam modern.

Dr. H. Muhammad Syafii Antonio, M.Ec
Ketua STEI Tazkia

- *Iqtishâdunâ* memberi ruang eksplorasi bagi yang ingin mendalami ekonomi Islam. Sangat baik bagi akademisi maupun praktisi. Upaya penerjemahan dan penerbitannya dalam edisi Indonesia layak dipuji.

U. Saefudin Noer
Direktur Bank Muamalat Indonesia

- Harus diakui, *Iqtishâdunâ* memperkaya khazanah pemikiran kontemporer ekonomi Islam. Perlu dibaca, bagi para praktisi dan pemikir ekonomi Islam.

Wan Zamri Wan Ismail
Direktur Utama PT Syarikat Takaful Indonesia

- *Iqtishâdunâ*... merupakan salah satu karya referensi yang paling terkemuka dalam bidang khusus ekonomi Islam.

The Daily Star

- [Ash Shadr adalah] seorang cendekiawan yang inovatif...

Chibli Mallat
EU Jean Monnet Law Professor at Beirut's St. Joseph University

DAFTAR ISI

BAB 2. TEORI DISTRIBUSI PRAPRODUKSI (1) — 145

BAB 3. TEORI DISTRIBUSI PRAPRODUKSI (2) — 245

BAGIAN II

APENDIKS — 495

ULASAN & KOMENTAR

Dr. H. Muhammad Syafii Antonio, M.Ec.
(Ketua STEI Tazkia)

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa *Iqtishâdunâ* merupakan satu karya pionir yang cukup komprehensif dalam literatur ekonomi Islam modern. *Iqtishâdunâ* tidak saja membahas mazhab-mazhab beserta pijakan ideologi yang melandasi mereka, tetapi juga mengupas masalah produksi, distribusi, konsumsi, dan pertukaran. Di samping itu dibahas juga masalah fiskal dan moneter serta strategi pengelolaan aset produktif dan peranan pemerintah di dalamnya.

Sungguhpun demikian, pesan-pesan *Iqtishâdunâ* baru akan lengkap ditangkap jika kita membaca dua buku Baqir Shadr lainnya, yaitu *Falsafatuna* dan *Bank Al-la Ribawi*. *Falsafatuna* menjelaskan filsafat Islam secara keseluruhan, termasuk filsafat mazhab ekonominya. Sementara *Bank Al-la Ribawi* merupakan *exercise* tingkat institusi dari sistem keuangan yang *interest-free* dan berkeadilan.

Aries Muftie, S.H., S.E., M.H.
(Ketua Umum Masyarakat Ekonomi Syariah)

Buku ini sangat kontekstual dengan kondisi dan permasalahan yang berkembang di Indonesia dan negara berkembang lain yang umumnya berpenduduk mayoritas Muslim. Di bawah pengaruh konspirasi dan pengondisian kekuatan-kekuatan besar, isu-isu kemiskinan, kebodohan, dan kebobrokan adalah tiga isu besar yang mendorong keterpurukan bangsa-bangsa ini, terutama akibat penerapan sistem ekonomi yang tidak berkeadilan.

Sebagai solusi atas fenomena dan kondisi tersebut, Muhammad Baqir ash Shadr mengingatkan kita dan mengulas secara jelas *Iqtishâdunâ: Our Economics*, yang melalui suatu pendekatan interdisipliner menjadi suatu kajian ekonomi Islam, sehingga memberikan benang merah bagi kita bagaimana mewujudkan *maqashid* berdasarkan prinsip-prinsip yurisprudensi Islam (*ushul fiqh*). Dengan demikian, aktivitas dan sistem ekonomi yang kita gunakan akan kita kembalikan kepada tujuannya untuk kesejahteraan seluruh manusia.

Kajian ini sejalan dengan tulisan Imam al Ghazali yang diperkuat oleh Asy Syatibi yang menulis hampir tiga abad kemudian, yaitu: tujuan dari syariah adalah *meningkatkan kesejahteraan seluruh manusia*. Tujuan tersebut melandasi fokus utama dari upaya-upaya manusia, berupa:

- perlindungan keimanan (*dîn*) mereka;
- manusia;
- akal mereka (*aql*);
- keturunan mereka (*nasl*); dan
- kekayaan mereka (*mâl*).

Kelima fokus tersebut sangat terkait dengan perlindungan pada kepentingan publik atau umat, di mana tujuan dari suatu masyarakat Muslim adalah berusaha mendekati kondisi ideal yang diharapkan dan membantu manusia meningkatkan kesejahteraan mereka secara terus-menerus. Istilah 'perlindungan' pun bukan merupakan 'pelestarian' *status quo*, tapi harus diterjemahkan sebagai bagian dari upaya pengembangan dan pengayaan yang berlangsung secara terus-menerus dalam mencapai tujuannya.

Berdasarkan pemikiran di atas, ekonomi syariah memiliki perbedaan radikal dengan ekonomi konvensional, di mana keimanan, jiwa, akal, dan keturunan tidak mempunyai tempat. Meskipun dianggap penting, mereka dikesampingkan ke ruang variabel eksogen, sehingga tidak mendapatkan perhatian yang layak.

Implikasinya dapat dilihat dari munculnya fakta disparitas (kesenjangan) antara yang kuat dan yang lemah pada berbagai sektor kehidupan, dan munculnya tiga isu: kemiskinan, kebodohan, dan kebobrokan, akibat implementasi sistem ekonomi yang tidak menganggap penting faktor iman, jiwa, akal, dan keturunan. Eksploitasi alam, penjajahan ekonomi, peperangan bisnis, dan segala aktivitas ekonomi lainnya menjadi suatu alat penumpukan kekayaan dan pemenuhan kepentingan golongan, tanpa mempertimbangkan dampaknya pada publik atau umat, serta pelestarian alam untuk para keturunan kita.

Sistem ekonomi yang selama ini dikenal dan diimplementasikan di dunia dalam perjalanan sejarahnya semakin lepas dari perspektif moral

dan pranata sosial-budaya. Perkembangannya menjadi segmentatif dan mikro, sehingga hanya bisa menjelaskan secara parsial fenomena-fenomena kemasyarakatan yang ada.

Sedangkan ekonomi syariah memiliki suatu kerangka pemikiran (*frame of thought*) yang khas, dengan tujuan khas, dan berbeda dari ekonomi konvensional. Ekonomi syariah merupakan salah satu bagian dari keluasan dan kesempurnaan konsepsi Islam sebagai sarana untuk mengimplementasikan tujuan kesejahteraan hidup umat manusia.

Landasan paradigma ini kemudian menjadi dasar epistemologi dan metodologi yang kemudian melahirkan konsepsi teoretis ekonomi syariah itu sendiri, sehingga ekonomi syariah merupakan konstruksi yang tidak memisahkan pendekatan *positive economics* dengan *normative economics*. Karenanya, buku ini menjadi amat penting untuk kita baca agar kita beroleh gambaran yang jelas dan realistis, bukan dogmatis, serta dapat menjadi solusi bagi permasalahan yang menyebabkan keterpurukan bangsa.

Ir. Sayuti Asyathri
(Wakil Ketua Komisi II DPR-RI, 2004-2009)

Buku *Iqtishâdunâ* karya Ayatullah Sayyid Muhammad Baqir ash Shadr ini sangat berkesan bagi saya. Penerbitannya tepat pada waktu di mana kita dihadapkan pada pertanyaan yang belum terjawab tentang bagaimana kita memahami dasar-dasar ekonomi, terutama dalam hubungannya dengan kapitalisme global dan globalisme. Yang tidak kalah pentingnya adalah hubungannya dengan materialisme dan spiritualitas, khususnya Islam. Krisis yang bangsa kita hadapi saat ini secara bertubi-tubi dan melingkar-lingkar sangat berkaitan dengan ketidakmampuan kita untuk merespons dampak-dampak kapitalisme global yang berfungsi sebagai kendaraan bagi imperialisme baru yang lebih *sophisticated.*

Melalui karya ini, Ayatullah Baqir ash Shadr menjelaskan secara ilmiah bagaimana hubungan-hubungan itu dapat dipahami secara rasional-spiritual untuk kemudian direkomendasikan resep-resep dasar guna meresponsnya dalam bentuk membangun suatu sistem ekonomi yang disebut sebagai 'Ekonomi Kita'. Dengan pencapaian spiritualnya yang sangat mengagumkan, penulis membuktikan bahwa dasar-dasar ekonomi sejatinya berada dalam domain ideologi, dan hanya dengan menggunakan pandangan-dunia Islam pada tataran yang melampaui

kesadaran ideologis yang terbataslah, materialisme dan imperialisme bisa disikapi secara cerdas, tauhidi, dan menjanjikan keberhasilan.

Harus diakui bahwa pembahasan ekonomi dalam karya ini berlatar kondisi sosial masa lalu. Namun demikian, karena pembahasan ekonomi dalam karya ini menyentuh dasar-dasar filsafat ekonomi dan sosial yang melibatkan relasi-relasi yang bersifat eksistensial dan generik, maka rekomendasi yang diberikan penulis dengan mudah dapat diadaptasikan guna menyikapi secara cerdas realitas dan tantangan kondisi ekonomi hegemonik masa kini.

Pada hakikatnya, kondisi ekonomi masa kini hanya mengalami perubahan-perubahan instrumental dari dasar-dasar ekonomi masa lalu. Kapitalisme dan materialisme hanya berganti baju dan rupa, tetapi tidak watak dasarnya. Maka, fatwa ekonomi Ayatullah Baqir ash Shadr tetap relevan.

Kita akan lebih memahami apa yang ditulis Ayatullah Baqir ash Shadr ini kalau juga membaca karya beliau lainnya yang tidak kalah mencerahkan, yaitu: *Falsafatuna* (filsafat kita), yang mana *Iqtishâdunâ* ini adalah turunan dari *Falsafatuna*.

Bahtiar Effendy

(Ketua Lembaga Hikmah PP Muhammadiyah)

Di tengah berkembangnya gagasan dan praktik ekonomi Islam sejak dua dasawarsa ini, terbitnya buku yang ditulis oleh salah seorang pemikir Muslim Najaf, Irak, Muhammad Baqir ash Shadr, patut disambut dengan gembira. Buku ini berupaya memaparkan pikiran penulisnya mengenai ekonomi Islam.

Terlepas dari warna kental pijakan teologis-normatif yang mendasari seluruh bangunan pemikiran penulisnya, buku ini terasa lebih kaya dan mencerminkan konstruksi pemikiran ekonomi Islam seutuhnya jika dibandingkan dengan literatur ekonomi Islam yang ada, yang selama ini tereduksi pada praktik dan gagasan mengenai bank Islam atau ekonomi syariah. Berbeda dengan itu, buku Muhammad Baqir ash Shadr ini berusaha untuk memaparkan persoalan secara lebih luas. Selain berbicara mengenai dasar-dasar teologis-normatif dari ekonomi Islam, ia juga mendiskusikan soal produksi, distribusi, sirkulasi, jaminan sosial, pajak, batas kekayaan pribadi, dan juga posisi negara sebagai regulator.

Tak luput, ia juga membandingkan apa yang disebut ekonomi Islam dengan ekonomi Marxis. Karenanya, tidak berlebihan jika penulisnya sendiri mengakui bahwa karyanya, *Iqtishâdunâ*, merupakan "upaya

untuk menyajikan gambaran yang relatif utuh tentang [konsep] ekonomi Islam."

Tidak diragukan lagi, buku ini merupakan sumbangan penting bagi perkembangan literatur mengenai ekonomi Islam, dan ia sangat berguna bagi para pemikir dan praktisi ekonomi Islam.

Prof. K.H. Ali Yafie

(Mantan Ketua Umum MUI Pusat)

Kenyataan yang memprihatinkan dalam kehidupan rakyat banyak di negeri kita ini selama tahun-tahun terakhir sungguh banyak dan susul-menyusul datangnya. Namun, yang sangat luas dampaknya adalah keterpurukan bidang ekonomi yang dialami sebagian besar rakyat. Memang disadari bahwa salah satu masalah kunci dalam kehidupan umat manusia adalah masalah ekonomi.

Mengapa sampai sekarang kemelut ekonomi yang menyebar—yang begitu banyak diderita di tengah-tengah masyarakat luas—masih juga melilit kehidupan rakyat banyak? *Apa yang sesungguhnya terjadi pada ekonomi kita?*

Prof. Dr. Mubyarto di acara memperingati Hari Kebangkitan Nasional tanggal 20 Mei 2005 di Jakarta telah menguraikan bahwa secara ekonomi, Indonesia kembali terjajah oleh kapitalisme global yang lebih sadis dan lebih kejam ketimbang kolonialisme Belanda. Lebih dari itu, John Perkins dalam bukunya, *Confessions of an Economic Hit Man*, telah mengakui bahwa dirinya disewa oleh kekuatan kapitalisme global untuk merusak dan membuat ekonomi negara-negara berkembang, termasuk Indonesia, menjadi terjajah dan sangat bergantung pada tuan besarnya, yaitu kapitalisme global.

Sungguh sangat menarik untuk kita kaji informasi seperti ini, supaya kita lebih memahami liku-liku permasalahannya.

Dalam kaitannya dengan itulah, akan sangat membantu kita jika kita berkenan membaca buku *Iqtishâdunâ* yang dialih bahasakan oleh Saudara Prayudi yang ditulis oleh Muhammad Baqir ash Shadr.

Selamat membaca, *insya Allah* akan terbuka mata kita dan cakrawala pemikiran kita, memberi kita petunjuk ke arah menemukan jalan keluar bagi ekonomi kita.[]

PRAKATA PENERBIT

1. Seorang cendekiawan Muslim terkemuka, fakih (yuris) pembaru dan pemikir genius, 'Allâmah as Sayyid Muhammad Baqir ash Shadr (1353-1400 H/1935-1980 M)—semoga Allah meliputi beliau dengan kasih-Nya—karena karya-karya yang telah beliau wariskan kepada kaum Muslim, baik dari kalangan awam maupun kalangan terpelajar, dan karena kehidupan beliau—yang penuh dengan usaha dan perjuangan, dan yang dipendekkan oleh tangan-tangan para kriminalis (beliau syahid dibunuh oleh orang-orang Saddam Hussein—*peny.*)—beliau sudah terlalu terkenal dan masyhur sehingga rasanya tidak perlu bagi kami untuk mencantumkan biografi beliau dalam pengantar singkat dari terjemahan bahasa Inggris buku beliau yang terkenal—*Iqtishâdunâ*, Sistem Ekonomi Islam—ini.
2. Dalam kata pengantar untuk buku terjemahan bahasa Inggris dari karya beliau yang berjudul *The Revealer, The Messenger, The Message*, kami telah memperkenalkan sejumlah karya dari Sayyid ash Shadr kepada para pembaca yang budiman. Dan karena sekarang kami menerbitkan terjemahan bahasa Inggris dari buku *Iqtishâdunâ*, maka perlu kiranya kami mencoba mengalihkan perhatian pembaca kepada kata pengantar dari *Iqtishâdunâ* itu sendiri, di mana Sayyid ash Shadr telah menyebutkan enam poin

yang beliau pandang perlu untuk diperhatikan secara saksama oleh para pembaca.

Kami tidak hendak berpanjang kata melebihi kata-kata yang telah diutarakan oleh beliau sendiri sebagai penulis. Kami hanya akan mengetengahkan enam poin yang beliau sampaikan ketika menulis buku ini; enam buah pokok pikiran yang beliau tekankan untuk selalu diingat oleh para pembaca selama membaca dan mempelajari bahasan-bahasan dalam buku ini; keenam pokok pikiran yang sama yang ada di dalam benak kami ketika kami memutuskan untuk menerbitkan terjemahan bahasa Inggrisnya. Dan kami, sebagaimana halnya penulis, menekankan sekali lagi agar keenam poin ini dicamkan dengan baik.

3. Terjemahan bahasa Inggris dari *Iqtishâdunâ* ini adalah hasil kerja dari Peermahomed Ebrahim Trust of Pakistan atas permintaan kami. Setelah selesai, hasil terjemahan ini diserahkan kepada kami, akan tetapi pada saat itu kami belum bisa memastikan keautentisitasannya. Jadi, hasil terjemahan ini tetap ada pada kami selama beberapa waktu hingga kami menemukan seseorang yang mampu melakukan pengujian atas hasil terjemahan ini dan mengoreksi kekeliruan yang ada. Dan ketika kami menemukan beberapa kekeliruan dalam hasil terjemahan ini, secara kebetulan kami bertemu dengan seseorang yang memiliki kemampuan bahasa Arab dan bahasa Inggris yang baik sekaligus memahami ilmu ekonomi. Ia membandingkan terjemahan bahasa Inggris ini dengan versi bahasa Arabnya, kemudian melakukan beberapa koreksi, menurut pandangannya, sejauh yang ia mampu.

Sampai di sini kami telah mengerahkan segenap kemampuan dan fasilitas yang kami miliki dalam mengoreksi terjemahan ini, dan kami rasa kami sudah bisa menerbitkannya dengan pertolongan Allah; karenanya tidak dapat dikatakan bahwa usaha-usaha kami

sembrono dan sebaiknya penerbitan terjemahan ini ditunda. Setelah segenap usaha yang kami lakukan, dengan senang hati kami akan menerima segala kritik dan saran demi perbaikan hasil terjemahan ini. Kami berharap bisa mengoreksi kesalahan-kesalahan dan kekeliruan-kekeliruan yang mungkin ditemukan di kemudian hari.

Kami memohon kepada Allah Yang Mahamulia agar Dia memberkati terjemahan ini dan menjadikannya bermanfaat bagi umat sebagaimana versi aslinya yang berbahasa Arab. Semoga Dia meridhai hasil kerja kami. Dia adalah Sebaik-baiknya Penguasa dan Penolong.[]

World Organization for Islamic Services
(*Board of Writing, Translation and Publication*)

PENGANTAR PENULIS

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

Merupakan kepuasan bagi saya dapat menyajikan edisi kedua dari buku *Iqtishâdunâ* (Ekonomi Kita) ini. Kepercayaan saya semakin kuat dan saya semakin yakin bahwa umat Islam telah mulai memahami risalah sejatinya, yakni Islam, dan—terlepas dari segala tipuan kolonial—telah mulai menyadari bahwa Islam adalah kerangka alamiah (fitri) dalam mana mereka harus menentukan kehidupan mereka dan mencurahkan segenap usaha mereka, serta dengan berdasarkannya mereka harus membangun eksistensi.

Dalam buku ini, saya berkesempatan untuk memperluas beberapa topik pembahasan dan lebih memfokuskan uraian pada sejumlah poin penting. Bagaimanapun juga, kendati sekarang saya tak punya cukup ruang untuk membicarakan poin-poin yang didiskusikan dalam buku ini, saya tak akan membiarkan persoalan tersebut begitu saja tanpa mengomentari sepatah kata pun terhadap subjek dari buku itu sendiri serta hubungan subjek penting ini dengan kehidupan dan problema umat Islam, serta nilai pentingnya yang berangsur-angsur muncul bukan hanya pada level keislaman, tapi juga pada level kemanusiaan.

Pada level keislaman, umat Islam mengobarkan jihad (perang suci dalam Islam) seutuhnya melawan keterbelakangan dan kemunduran. Dengannya, mereka berusaha untuk bergerak, baik secara politik maupun sosial, menuju kehidupan yang lebih baik, struktur kemasyarakatan yang lebih kokoh, serta kondisi ekonomi yang lebih makmur dan sejahtera. Setelah melewati serangkaian kegagalan dan keberhasilan, umat Islam akan menjumpai bahwa di sana hanya ada satu jalan yang harus ditempuh dan itu adalah jalan Islam; sekaligus menjumpai bahwa tak ada kerangka yang tepat guna mencari solusi bagi berbagai problema keterbelakangan ekonomi kecuali kerangka sistem ekonomi Islam.

[Kondisi] kemanusiaan pada level kehidupan manusia menjadi keprihatinan abadi yang sangat mendalam dan terombang-ambing di antara dua kecenderungan dunia yang dipenuhi ranjau bom atom, rudal, dan berbagai senjata pemusnah lainnya. Kemanusiaan takkan mampu menyelamatkan dirinya kecuali dengan memasuki satu-satunya pintu langit yang tetap terbuka dan itu adalah Islam.

Dalam pengantar ini, marilah kita mendiskusikannya pada level keislaman.

Dataran Keislaman

Sejak dunia Islam mulai mengenal bangsa Eropa dan manut begitu saja di bawah arahan intelektual dan kepemimpinannya dalam proses peradaban ketimbang meyakini risalah nyatanya (Islam); apalagi menjadikannya sebagai pedoman pokok bagi kehidupan umat manusia, sejak itu pula dunia Islam mulai menerima perannya dalam kehidupan, dalam kerangka pengotak-kotakan negara yang diciptakan bangsa Eropa. Dalam hal ini, mereka (bangsa Eropa) memilah-milah negara-negara di dunia ke dalam dua kategori berdasarkan tolok ukur

kemampuan ekonomi dan potensi produktivitasnya; yakni negara maju dan miskin atau terbelakang. Negara-negara di dunia Islam yang semuanya dimasukkan ke kategori terakhir—sesuai logika bangsa Eropa—akhirnya dipaksa untuk mengakui kepemimpinan negara-negara maju seraya memberi negara-negara maju itu keleluasaan untuk menanamkan semangat mereka dalam diri umat Islam sekaligus—konon—meratakan jalan bagi kemajuan umat.

Dengan cara ini, dunia Islam yang secara ekonomi digolongkan sebagai kumpulan negara miskin, memulai kehidupannya dengan peradaban Barat dan melihat problem dirinya sebagai problem ketertinggalan ekonomi di belakang negara-negara maju yang kemajuan ekonominya telah memberi mereka tongkat kepemimpinan dunia. Negara-negara maju tersebut lalu mengajari dunia Islam bahwa satu-satunya jalan untuk mengatasi problema ini dan mengejar ketertinggalannya adalah dengan mengadopsi gaya hidup bangsa Eropa yang dianggap sebagai kebiasaan yang prinsipiil seraya mengambil langkah-langkah dari kebiasaan ini dalam upaya membangun kemampuan ekonomi yang sempurna dan utuh demi mendongkrak keberadaan negara-negara Islam agar sejajar dengan bangsa Eropa modern.

Subordinasi dunia Islam di bawah kebiasaan bangsa Eropa—sebagai pemimpin peradaban Barat—menampakkan dirinya dalam tiga bentuk berturut-turut. Dan bentuk-bentuk tersebut tetap eksis hingga kini di berbagai belahan dunia Islam.

Pertama, subordinasi politik yang ditandai dengan penguasaan secara langsung negara-negara yang maju secara ekonomi atas negara-negara terbelakang.

Kedua, subordinasi ekonomi yang berjalan seiring dengan kemunculan para penguasa yang mandiri secara politik di negara-

negara terbelakang. Subordinasi jenis ini ditandai dengan diberikannya keleluasaan yang penuh bagi perekonomian Eropa untuk berkiprah dalam negara-negara tersebut dengan cara yang berbeda-beda; mengeksploitasi sumber daya utama mereka, mengisi kekosongan [modal] mereka dengan kapitalisme asing, dan memonopoli sejumlah alat ekonomi dengan dalih hendak melatih kaum pribumi di berbagai negara agar siap menanggung beban pembangunan ekonomi negaranya.

Ketiga, subordinasi dalam metode yang dipraktikkan orang-orang di dunia Islam dalam banyak percobaan. Melalui eksperimen-eksperimen tersebut, mereka berupaya meraih kemandirian politik dan mengenyahkan dominasi ekonomi bangsa Eropa. Mereka mulai berpikir untuk bersandar pada kekuatan sendiri dalam mengembangkan perekonomian dan mengatasi keterbelakangan mereka. Bagaimanapun juga, mereka hanya mampu memahami karakteristik persoalan yang diperlihatkan oleh keterbelakangan ekonomi mereka dalam bingkai pemahaman bangsa Eropa tentangnya.

Karena itu, mereka dipaksa untuk memilih metode yang sama dengan yang digunakan bangsa Eropa dalam membangun perekonomian modernnya.

Perbedaan besar dalam sudut pandang muncul sekaitan dengan pengalaman tersebut, yakni saat metode itu dirancang dan diterapkan. Bagaimanapun, perbedaan-perbedaan tersebut kadang kala hanya berkaitan dengan pemilihan bentuk umum dari salah satu metode di antara berbagai bentuk metode yang harus diambil sebagaimana yang telah digunakan bangsa Eropa. Pilihan atas metode yang dipraktikkan bangsa Eropa modern pada kenyataannya adalah sebuah noktah perjanjian dikarenakan itu merupakan ongkos yang harus dibayar atas keyakinan intelektual terhadap peradaban Barat. Semua itu merupakan penentu terhadap salah satu bentuknya yang mengarah pada kegagalan.

Pengalaman terkini dalam hal pembangunan ekonomi di dunia Islam sering kali harus menghadapi dua bentuk lazim pembangunan ekonomi dalam peradaban modern. Kedua bentuk itu adalah ekonomi bebas berbasis kapitalisme dan ekonomi terencana berbasis sosialisme.

Kedua bentuk tersebut telah digunakan sedemikian rupa guna membangun perekonomian Eropa modern. Persoalan yang muncul sekaitan dengan telaah atas tingkat maksimum dari penerapannya di dunia Islam adalah, "Manakah di antara keduanya yang paling cocok dan paling mampu membawa keberhasilan umat Islam dalam perjuangannya melawan keterbelakangan ekonominya serta untuk membangun sebuah perekonomian serbamaju di abad ini?"

Kecenderungan paling kuno berbagai negara di dunia Islam adalah memilih bentuk yang pertama, yakni ekonomi bebas berdasarkan prinsip kapitalisme, dalam upaya mengembangkan dan membangun perekonomian internal negaranya. Ini dikarenakan poros kapitalistik perekonomian bangsa Eropa merupakan poros yang paling cepat dibanding poros lainnya dalam menembus dunia Islam dan memecah belah negara-negara di dalamnya seraya menjadikannya sebagai pusat-pusat otoritas (perekonomian Eropa).

Melalui perjuangan politik atas nama umat Islam melawan kolonialisme dan upayanya membebaskan diri dari pengaruh poros kapitalistik, beberapa penguasa di dunia Islam lantas menyimpulkan bahwa antitesis bangsa Eropa terhadap poros kapitalistik adalah poros sosialistik. Dengan demikian, tumbuh sebuah kecenderungan untuk memilih bentuk kedua guna membangun perekonomian, yakni ekonomi terencana berdasarkan sosialisme. Ini merupakan hasil dari gabungan antara keyakinan orang Eropa sebagai pemimpin negara-negara terbelakang dengan kenyataan seputar pergulatan melawan eksistensi politik kapitalisme.

Kendati demikian, subordinasi negara-negara terbelakang di hadapan negara-negara yang secara ekonomi maju masih tetap membebani mereka dengan keyakinan bahwa kebiasaan bangsa Eropa merupakan prinsip yang mahapenting. Terlebih lagi, sayap kapitalistik dari kebiasaan ini terus-menerus menentang keinginan untuk memerangi kenyataan kolonialisme yang berlangsung. Jadinya, ekonomi sosialistik yang terencana diadopsi sebagai alternatif lain dari kebiasaan yang dianggap penting dan mendasar.

Kedua kecenderungan ini memiliki bukti-buktinya sendiri guna menjustifikasi sudut pandangnya masing-masing. Kecenderungan pertama acap kali mengedepankan bukti tentang pembangunan besar-besaran yang berhasil dicapai negara-negara Eropa yang kapitalistik serta tingkat produksi dan industrialisasi yang mereka raih sebagai hasil dari penerapan ekonomi bebas yang dijadikan metode pembangunannya. Sebagai tambahan, negara-negara terbelakang kemungkinan besar akan menemukan jalan pintas dan mampu lebih cepat meraih tingkat perkembangan ekonomi yang diharapkan, asalkan mereka menerapkan cara yang sama serta mengarungi pengalaman yang sama (dengan negara-negara kapitalistik Eropa). Ini dikarenakan mereka akan mampu memanfaatkan pengalaman bangsa Eropa dalam hal kapitalisme dan mengerahkan seluruh keahlian bekerja yang telah diperoleh bangsa Eropa selama ratusan tahun.

Sementara, kecenderungan kedua menjelaskan pilihannya terhadap perekonomian terencana berdasarkan sosialisme, ketimbang ekonomi bebas, dengan kenyataan bahwa kendati ekonomi bebas mampu menghasilkan untung besar bagi negara-negara Eropa terkemuka di dunia kapitalis, kemajuan berkelanjutan dalam bidang teknologi dan produksi, serta kehidupannya terus bertambah makmur, namun ia tak mampu memainkan peran yang sama bagi negara-negara terbelakang dewasa ini. Ini lantaran negara-negara terbelakang kini sedang

menghadapi tantangan ekonomi cukup besar yang dimunculkan oleh tingkat kemajuan pesat yang diraih negara-negara Barat serta diperhadapkan dengan berbagai kemungkinan persaingan tanpa batas pada level perekonomian. Sementara itu, negara-negara maju tidak sungguh-sungguh menghadapi tantangan besar ini, atau juga diperhadapkan dengan kemungkinan persaingan tersebut, lantaran perekonomian mereka telah tinggal landas; mereka telah melancarkan serangan melawan berbagai kondisi keterbelakangan ekonomi dengan menerapkan ekonomi bebas sebagai cara dan prosedurnya. Karenanya, negara-negara terbelakang pada hari ini perlu mengerahkan segenap kekuatan dan kemampuannya secara cepat dan sistematis, guna menjalankan pembangunan ekonominya dengan cara menerapkan perekonomian terencana berdasarkan prinsip sosialisme.

Dalam menafsirkan kegagalan yang terjadi dalam penerapannya, masing-masing dari kedua kecenderungan tersebut mengedepankan alasan tentang kondisi yang diciptakan kaum kolonial yang dituding telah merintangi berjalannya prosedur pengembangan di daerah tersebut. Ini dikarenakan keduanya—saat dianggap gagal—tak memperkenankan siapa pun mencari alternatif lain dari kedua jenis metode tersebut yang merupakan kebiasaan bangsa Eropa yang telah digunakan baik di Timur maupun di Barat sendiri. Sekalipun demikian, toh masih terdapat metode alternatif lain yang siap pakai dan terus berdenyut baik secara teoretis maupun ideologis dalam kehidupan umat Islam, kendati tak diberi kesempatan untuk diterapkan. Dan itu adalah metode Islam serta sistem ekonomi Islam.

Di sini, saya tak akan menyuguhkan perbandingan antara ekonomi Islam dengan ekonomi kapitalistik maupun sosialistik dari sudut pandang agama dan ekonomi, karena semua itu akan saya paparkan dalam isi buku ini. Pada kenyataannya, buku ini memang dimaksudkan untuk menyuguhkan perbandingan semacam itu. Bagaimanapun juga,

saya memang bermaksud membuat sebuah perbandingan antara ekonomi bangsa Eropa, baik sayap kapitalistik maupun sosialistiknya, dan ekonomi Islam berkenaan dengan kapasitas masing-masing untuk berpartisipasi dalam pergumulan dunia Islam melawan keterbelakangan ekonomi serta tingkat kemampuan masing-masing metode tersebut menjadi kerangka untuk menjalankan pembangunan ekonomi.

Bila kita meninggalkan masalah perbandingan antara metode-metode ekonomi tersebut, dengan memperhatikan muatan intelektual dan keagamaannya, menuju sebuah perbandingan di antara mereka dalam hal kemampuan praktisnya untuk menawarkan sebuah kerangka bagi pembangunan ekonomi, kita tidak boleh semata-mata mendasarkan perbandingan tersebut pada keuntungan teoretis masing-masing. Lebih dari itu, kita harus menelaah secara dekat dan cermat keadaan umat Islam, di samping struktur kesejarahan dan spiritualitasnya. Ini dikarenakan umat Islam merupakan tempat di mana metode-metode tersebut diterapkan. Dalam pada itu, bidang penerapan yang ada, berikut segenap kekhasan dan kondisinya, perlu dipelajari secara hati-hati agar apa pun kandungan yang berharga dalam setiap metode serta kemanjuran penerapannya dapat dilihat secara objektif.

Dalam hal ini, kemanjuran ekonomi bebas ala kapitalisme atau ekonomi terencana ala sosialisme dalam praktik bangsa Eropa tidak dengan sendirinya bermakna bahwa kemanjuran ini hanya berkaitan dengan metode ekonominya semata, sehingga negara mana pun yang menerapkan metode tersebut akan mengalami perkembangan yang sama. Pada dasarnya, efektivitas yang berkaitan dengan metode hanyalah merupakan salah satu bagian dari serangkaian simpul keterikatan yang tak dapat dielakkan [dalam sebuah kerangka sistem] sekaligus bagian dari perjalanan sejarahnya. Jadi, bila dipisahkan dari kerangka dan sejarahnya, sebuah metode tak akan memiliki kemanjuran atau membuahkan hasil yang dibayangkan.

Melalui studi komparatif terhadap sejumlah mazhab ekonomi dan kemungkinan bagi keberhasilannya secara praktis di dunia Islam, seyogianya disajikan sebuah fakta dasar yang dengannya penilaian terhadap situasi dilakukan dalam konteks hubungan yang lebih luas. Tentunya yang dimaksud bukanlah kebutuhan pembangunan ekonomi akan sebuah metode ekonomi, melainkan kebutuhan akan sebuah kerangka organisasi sosial untuk diterapkan negara-negara [Muslim], sehingga terbuka kemungkinan untuk merencanakan pembangunan ekonomi dalam kerangka ini atau sebaliknya, dengan semata-mata mengadopsi dan mengekor begitu saja [kerangka organisasi lain].

Namun tentunya proses pembangunan ekonomi dan perjuangan melawan keterbelakangan mustahil berjalan dengan semestinya kecuali dengan merumuskan sebuah kerangka di mana umat Islam termasuk di dalamnya dan dengan menegakkan sebuah prinsip yang selaras dengannya.

Gerakan seluruh umat Islam merupakan syarat mendasar bagi keberhasilan setiap pembangunan dan perjuangan universal melawan keterbelakangan. Ini lantaran gerakan umat Islam merupakan sebuah tanda dari pertumbuhannya; pertumbuhan kemauannya dan pengerahan bakat-bakat terpendamnya. Bilamana umat Islam gagal untuk bertumbuh, proses pembangunan tak akan dapat dilaksanakan. Dengan demikian, peningkatan kesejahteraan dari luar dan pertumbuhan dari dalam harus berjalan beriringan di jalur yang sama.

Pengalaman khas bangsa Eropa modern merupakan sebuah bukti historis yang cukup gamblang dari kenyataan ini. Alasan bahwa metode-metode yang digunakan dalam perekonomian bangsa Eropa sebagai kerangka bagi perencanaan pembangunan diabadikan dalam sejarah Eropa modern berupa keberhasilan yang memukau dalam bidang material, adalah interaksi bangsa-bangsa itu dengan metode-metode tersebut, gerakan mereka dalam seluruh bidang kehidupan yang

berkenaan dengan arah dan tuntutan metode-metode tersebut, serta kesiapan mental mereka yang begitu besar selama bertahun-tahun dalam melakukan asimilasi dan interaksi.

Karenanya, bila ingin memilih sebuah metode atau kerangka umum bagi pembangunan ekonomi di tengah dunia Islam, kita harus menjadikan kenyataan ini sebagai sebuah basis pijakan dan darinya mencari sebuah sistem budaya yang mampu menggerakkan umat Islam untuk mengerahkan segenap kekuatan dan kecakapannya dalam berperang melawan keterbelakangan. Selain itu, kita harus memperhitungkan perbedaan dan kompleksitas perasaan, sikap, serta sejarah umat Islam.

Tak dapat dipungkiri bahwa banyak ekonom yang melakukan kekeliruan saat mengkaji perekonomian negara-negara terbelakang dan menerapkan begitu saja metode pembangunan ala bangsa Eropa terhadap mereka tanpa mempertimbangkan derajat kemungkinan bagi masyarakat di negara-negara tersebut untuk menyatu dengan metode-metode itu dan tingkat di mana metode-metode tersebut mampu dipersatukan secara dekat dengan umat Islam. Sebagai contoh, terdapat semacam perasaan psikologis tertentu dalam diri umat Islam di belahan dunia Islam terhadap kolonialisme. Perasaan ini ditandai dengan kesangsian, kecurigaan, dan kekhawatiran yang merupakan hasil dari sejarah pahit pergumulan dan penindasan yang panjang.

Lebih dari itu, di tengah umat Islam, perasaan ini menciptakan sejenis ketakutan terhadap segenap pemberian organisasional orang-orang Eropa dan sejumlah keprihatinan tertentu serta perasaan yang kuat untuk melawan organisasi-organisasi yang berasal dari praktik-praktik sosial di negara-negara kapitalis. Meskipun dari sudut pandang politik, organisasi-organisasi tersebut boleh jadi tak bermasalah dan bebas dari kolonialisme, perasaan ini tetap membuat mereka tak mampu menciptakan jalan keluar bagi munculnya kekuatan umat Islam

dan membawanya ke dalam peperangan yang membangun. Karena itu, dengan keadaan psikologisnya yang tercipta sejak zaman kolonialisme serta ketakutannya terhadap apa pun yang berhubungan dengannya, umat Islam harus mendasarkan kebangkitan modernnya pada organisasi sosial dan kekhasan budayanya yang tidak memiliki kaitan asal-usul dengan negara-negara kolonialis.

Inilah kenyataan gamblang yang telah mengilhami sejumlah pertemuan politik di dunia Islam untuk membicarakan penggunaan nasionalisme sebagai filsafat sekaligus basis budaya dan struktur sosial dalam upayanya merumuskan slogan-slogan yang secara menyeluruh berbeda dengan pola pikir kaum kolonial. Bagaimanapun juga, nasionalisme hanyalah sebuah ikatan linguistik dan historis, bukan sebuah filsafat yang mengandungi ideologi, juga bukan sebuah doktrin yang mengandungi [nilai-nilai] fundamental. Lebih lagi, nasionalisme pada dasarnya merupakan sesuatu yang netral sehingga kosong dari nilai-nilai filsafat dan sosial, doktrin-doktrin religius dan ideologis. Karena itu, isme ini perlu menggunakan sudut pandang spesifik yang berkenaan dengan keberadaan dan kehidupan serta filsafat tertentu yang menjadi basis terbentuknya karakteristik budaya, kebangkitan, dan struktur sosialnya.

Tampaknya berbagai gerakan kaum nasionalis juga memiliki perasaan semacam itu dan menyadari bahwa nasionalisme merupakan bahan mentah yang amat memerlukan filsafat sosial dan sistem sosial yang spesifik. Dalam pada itu, mereka berupaya mengatasi persoalan tersebut dengan menggembar-gemborkan kemurnian dan keterpisahannya dari bangsa Eropa. Karenanya, kalangan yang mengusung jargon nasionalisme lantas mengumandangkan sosialisme Arab lantaran menyadari bahwa nasionalisme semata belumlah mencukupi. Ya, nasionalisme memang membutuhkan sistem dan perlu menyerukan sosialisme di tengah bangsa Arab demi meredam reaksi keras umat

Islam terhadap slogan atau filsafat apa pun yang punya kaitan asal-usul dengan kaum kolonial. Karena itulah, kalangan yang mengusung nasionalisme, dengan mengasalkan sosialisme pada Arabisme, berupaya untuk menyelubungi kenyataan luar dalam bungkus sosialisme lewat sudut pandang intelektual dan kesejarahan.

Namun kenyataannya, penyelubungan semacam itu hanyalah sia-sia belaka dan tak mampu membodohi umat Islam. Ini dikarenakan kerangka yang rapuh ini tak lain hanyalah sebentuk kerangka yang kabur dan jelas-jelas bermuatan nilai-nilai asing yang disuguhkan dalam kemasan sosialisme. Atau setidaknya, berbagai peran yang dimainkan kerangka ini dalam bidang organisasi kaum sosialis dan setiap perkembangan dari faktor Arab dalam persoalan ini, tidak berarti bahwa bahasa Arab sebagai sebuah bahasa dan 'Arab' sebagai sejarah, darah, dan ras akan membuahkan filsafat yang spesifik bagi struktur sosialnya. Lebih dari itu, setiap hal yang termasuk dalam bidang terapan justru disebabkan faktor 'Arab'. Dalam bidang terapan, faktor ini justru menunjukkan makna bahwa semua itu terpisah dari sosialisme yang tidak selaras dengan tradisi-tradisi umum masyarakat Arab yang keadaan tetapnya tak pernah berubah, seperti kecenderungan spiritual, termasuk keimanan kepada Tuhan.

Dengan demikian, kerangka Arab tidak memberikan sosialisme sebuah semangat yang berbeda dari situasi ideologis dan intelektual yang berkembang di negara-negara kolonial. Agaknya, sekalipun ini dimaksudkan sebagai lambang dari pengecualian tertentu yang barangkali bersifat temporal, namun itu tak akan mengubah esensi persoalan atau kandungan sejati dari slogan tersebut. Terlebih lagi, kalangan propagandis sosialisme Arab barangkali tak mampu merumuskan perbedaan mendasar antara sosialisme Arab, Persia, atau Turki; juga tak mampu menjelaskan bagaimana sosialisme dapat berbeda karena adanya kerangka nasionalistik ini atau itu. Ini

dikarenakan kandungan dan esensi [sosialisme] pada kenyataannya tidaklah berbeda. Lebih lagi, kerangka-kerangka itu menunjukkan pengecualian yang membedakan satu bangsa dengan bangsa yang lain dalam kaitannya dengan kebiasaan-kebiasaan umum tertentu di antara bangsa-bangsa tersebut.

Kendati pada kenyataannya kalangan propagandis sosialisme Arab telah gagal memberikan muatan baru yang sejati bagi sosialisme dalam kerangka Arab, mereka, dengan pendirian seperti ini, tetap menegaskan fakta yang telah kita sebutkan; bahwa umat Islam, dikarenakan kepekaannya terhadap periode kolonialisasi, hanya dapat membangun kebangkitan di abad modern di atas basis yang kokoh, yang dalam benak umat Islam tak memiliki kaitan dengan negara-negara kolonialis.

Di sini muncul perbedaan besar antara metode-metode yang digunakan dalam perekonomian Eropa yang menurut umat Islam berhubungan dengan kaum kolonialis—tanpa memedulikan kerangka-kerangka seperti apa yang dihasilkan metode-metode tersebut—dan metode keislaman yang menurut umat Islam berkaitan erat dengan sejarah dan keagungannya, serta terbebas dari bayang-bayang negara-negara kolonialis.

Perasaan umat Islam bahwa Islam adalah perlambang dirinya, tanda kepribadian sejarahnya, dan kunci keagungan di masa lalu, merupakan faktor terbesar bagi keberhasilannya dalam peperangan melawan keterbelakangan dan melangkah di jalan menuju kemajuan, asalkan metodenya diambil dari Islam dan kerangka yang dijadikan titik tolaknya dibentuk dari sistem Islam.

Selain perasaan umat Islam yang kompleks dalam dunia Islam sekaitan dengan kolonialisme dan seluruh metode yang berhubungan dengan negara-negara kolonialis, terdapat kesulitan lain yang juga sangat merintangi keberhasilan metode-metode modern perekonomian

Eropa bila diterapkan dalam dunia Islam. Kesulitan ini adalah ketidakselarasan metode-metode tersebut dengan keyakinan religius kaum Muslim. Saya tak ingin membicarakan ketidakselarasan tersebut di sini, agar saya dapat membuat sebuah perbandingan antara sudut pandang religius dan sudut pandang yang diambil dari kedua metode tersebut.

Saya juga tak bermaksud memberikan pilihan pada yang pertama ketimbang yang terakhir disebutkan—jelasnya, saya tak bermaksud mendiskusikan ketidakselarasan ini dari sudut pandang ideologis atau religius. Kendati demikian, saya akan berusaha menyajikan ketidakselarasan antara metode-metode yang digunakan masyarakat Eropa dan keyakinan religius kaum Muslim sebagai sebuah kekuatan dalam dunia Islam tanpa menghiraukan nilai-nilainya. Sebesar kita mempercayainya (kekuatan ini) tengah menderita keterpecah-belahan dan disintegrasi akibat kolonialisme yang benar-benar merugikan dunia Islam, sebesar itu pula pengaruh yang ditimbulkannya dalam mengarahkan sikap, menumbuhkan perasaan, dan menentukan pandangan. Telah dijelaskan bahwa proses pembangunan ekonomi bukanlah semata-mata sebuah proses di mana sebuah negara menggunakan dan menerapkan metode perekonomian tertentu seraya memberlakukan undang-undang untuknya; ia adalah sebuah proses dalam mana umat Islam secara keseluruhan berpartisipasi dan ikut ambil bagian dengan satu dan lain cara.

Bila umat Islam menyadari adanya sejumlah ketidakselarasan antara kerangka pembangunan yang dianggap benar dan keimanan yang masih kuat dirasakan serta sejumlah pandangannya terhadap kehidupan yang tetap bertahan, niscaya mereka (umat Islam), setelah terlebih dulu menimbangnya dengan keimanan tersebut, akan menjauh dari proses pembangunan [ekonomi] dan dari keterlibatannya dalam kerangka yang dianggap benar itu.

Berbanding terbalik dengannya, sistem Islam tidak dihadapkan pada kesulitan semacam itu, juga tidak dirundung ketidakselarasan tersebut. Lebih lagi, bila diterapkan, sistem Islam akan menjumpai dalam doktrin spiritualnya, dukungan besar dan faktor kontributif bagi keberhasilan pertumbuhan yang direncanakan dalam kerangkanya. Ini dikarenakan sistem Islam didasari oleh prinsip-prinsip *syarî'ah* (hukum yang diwahyukan) Islam. Kaum Muslim pada umumnya meyakini kesakralan dan keagungan prinsip-prinsip tersebut dan bahwa semua itu mesti diimplementasikan lantaran sesuai dengan keimanan keislaman dan keyakinan mereka bahwa Islam adalah agama yang diwahyukan kepada Nabi penutup (Muhammad saw.).

Tak diragukan lagi bahwa faktor-faktor terpenting dalam keberhasilan dari metode-metode yang digunakan untuk mengatur kehidupan sosial adalah penghormatan masyarakat terhadap metode-metode tersebut serta keyakinan mereka bahwa metode-metode itu layak diimplementasikan dan diterapkan.

Mengandaikan bahwa praktik pembangunan ekonomi yang bersumber dari metode-metode yang digunakan perekonomian bangsa Eropa mampu mengenyahkan doktrin-doktrin religius dan kekuatan pasifnya, belumlah cukup untuk menghancurkan segenap apa yang telah dibangun di atas basis keimanan selama empat abad atau lebih dan telah berperan besar dalam membentuk kerangka spiritualitas dan intelektualitas individu-individu di dunia Islam. Mengenyahkan keimanan religius bukan bermakna bahwa basis pijakan [ekonomi] Eropa hanya diperoleh dari metode-metode tersebut yang kemudian membuahkan hasil di tangan orang-orang Eropa karena mereka telah menemukan basis yang cocok dan mampu disatukan dengan mereka.

Faktanya, terdapat sebuah praktik moral keislaman yang pada tingkat tertentu sudah lumrah di dunia Islam dan praktik moral ekonomi

Eropa yang diiringi peradaban Barat modern berikut semangat umumnya yang memfasilitasi keberhasilannya pada tingkat perekonomian.

Kecenderungan, pandangan, dan penilaian kedua jenis praktik moral ini terhadap sesuatu secara mendasar sangatlah berbeda; dalam tolok ukur yang sama, praktik moral orang-orang Eropa modern menggiring dirinya pada metode-metode perekonomian Eropa, sementara praktik moral orang-orang di dunia Islam akan berada dalam situasi konflik dengannya. Praktik moral di dunia Islam berakar sangat mendalam dan barangkali tak dapat diberantas semata-mata hanya dengan mencairkan keimanan agama. Karenanya, perencanaan—rencana peperangan melawan keterbelakangan—harus menjadi faktor perjuangan lain guna melawan metode-metode produksi di negara yang dimaksud. Perencanaan juga harus menjadi faktor perlawanan umat manusia dan pada tingkat di mana dapat berpadu dengan perencanaan ini atau itu.

Bangsa Eropa selalu melihat ke alam dunia, bukan ke alam akhirat. Bahkan agama Kristen yang dianut orang-orang Eropa selama ratusan tahun tak mampu mengatasi kecenderungan duniawi bangsa Eropa sendiri. Bukannya mengarahkan tatapannya ke alam akhirat, orang-orang Eropa malah berupaya menjadikan Tuhan dalam pemahaman agama Kristen turun dari langit ke bumi dan menjelma sebagai makhluk duniawi.

Berbagai upaya ilmiah untuk menjejaki asal-muasal manusia dalam spesies binatang dan menjelaskan kemanusiaannya di atas basis pengondisian subjektif di dunia dan di lingkungan di mana dirinya hidup, atau upaya-upaya ilmiah untuk menjelaskan keseluruhan struktur [keberadaan dan kehidupan] manusia di atas basis kekuatan-kekuatan produktif yang mewakili dunia dan berbagai potensi di dalamnya,

semata-mata merupakan sebuah upaya untuk menjadikan Tuhan turun ke bumi; sekalipun masing-masing upaya boleh jadi berbeda dalam hal metode dan karakter ilmiah atau dongengnya.

Pandangan yang tertuju pada dunia ini telah mendorong orang-orang Eropa menciptakan nilai-nilai bagi segala hal yang bersifat material, kekayaan, dan kepemilikan yang tentunya amat selaras dengan sikap tersebut.

Nilai-nilai yang telah mengakar dalam jiwa orang-orang Eropa selama ratusan tahun itu mampu mengungkapkan dirinya dalam ideologi-ideologi yang berbasis pada [pencarian] kenikmatan dan keuntungan yang menyapu habis pemikiran filosofis moral di benua Eropa. Ideologi-ideologi tersebut, sebagai produk pemikiran bangsa Eropa yang mencatat keberhasilan gemilang pada tingkat intelektual di Eropa, mengandungi kepentingan spiritual bangsa Eropa sekaligus merupakan petunjuk tentang keadaan umum semangat mereka.

Nilai-nilai khusus bagi hal-hal material, kekayaan, dan kepemilikan telah memainkan peran besar dalam penggunaan energi tersembunyi dalam diri setiap individu dari umat Islam dan dalam menancapkan tujuan-tujuan bagi proses pertumbuhan yang selaras dengan nilai-nilai tersebut. Dengan cara ini, pada seluruh bagian dari umat Islam muncul gerakan aktif berkelanjutan yang beriringan dengan berkembangnya perekonomian Eropa modern; sebuah gerakan yang takkan pernah merasa jemu atau kenyang dengan hal-hal yang bersifat material, keuntungan-keuntungan yang diperoleh darinya, dan kepemilikan terhadap keuntungan-keuntungan tersebut.

Demikian pula, pemutusan yang dilakukan orang-orang Eropa dari hubungan yang hakiki dengan Tuhan Yang Mahatinggi, serta tatapannya yang mengarah pada bumi ketimbang ke langit, telah menghapus setiap pemikiran yang sesungguhnya terhadap nilai-nilai yang lebih agung

dalam benak mereka atau terhadap pembatasan yang diberlakukan dari luar wilayah mereka. Terlebih lagi, semua itu mendorong mereka, baik secara spiritual maupun mental, pada keyakinan terhadap hak mereka untuk bebas dan menenggelamkan mereka dalam perasaan yang meluap-luap terhadap kemandirian dan individualitas. Kemudian itu diterjemahkan dalam bahasa filsafat atau diungkapkan pada tingkat filosofis oleh filsafat terbesar dalam sejarah modern Eropa, yakni eksistensialisme. Sebabnya, eksistensialisme mengemas perasaan-perasaan yang meliputi orang-orang Eropa tersebut dalam bentuk filosofis. Dus, mereka menemukan harapan dan perasaannya dalam eksistensialisme.

Kebebasan telah memainkan peran utama dalam perekonomian Eropa. Dalam konteks ini, proses pembangunan [ekonomi] menjadi mungkin dengan memanfaatkan perasaan yang berakar mendalam seputar kebebasan, kemandirian, dan individualitas yang merasuki bangsa Eropa dalam rangka kesuksesan perekonomian bebas, sebagai alat yang kompatibel dengan kecenderungan dan gagasan mendalam orang-orang Eropa. Bahkan, metode sosialistik yang diperkenalkan dalam perekonomian Eropa juga berupaya mendasarkan dirinya pada rasa individualitas dan kecenderungan mementingkan diri sendiri (*selfishness*). Namun bedanya, itu diartikan sebagai individualitas kelas ketimbang individualitas orang per orang.

Tiadanya rasa tanggung jawab moral tertentu merupakan prakondisi dasar dalam berbagai aktivitas yang menjadi bagian dari proses perkembangan. Dan kita semua mengetahui bahwa itu merupakan rasa kebebasan mendalam yang menyiapkan dasar bagi pencapaian prakondisi ini.

Dalam pemahaman orang-orang Eropa, kebebasan itu sendiri dalam kaitannya dengan perjuangan, lebih bersifat instrumental, lantaran semua itu menjadikan setiap orang melesat maju hanya dengan dibatasi

oleh keberadaan orang lain yang berdiri di hadapannya. Setiap individu, dengan keberadaannya masing-masing, akan cenderung mengingkari kebebasan orang lain.

Dengan cara ini, gagasan seputar perjuangan berkembang dalam benak orang-orang Eropa. Konsep ini telah diungkapkan pada level filosofis sebagaimana keseluruhan konsep fundamental yang menghasilkan lapisan-lapisan peradaban Barat modern. Konsep ini—konsep perjuangan—diungkapkan dalam gagasan-gagasan ilmiah dan filosofis tentang perjuangan terus-menerus untuk bertahan hidup (*struggle for existence*) sebagai hukum alam di antara makhluk hidup, tentang perjuangan kelas di tengah masyarakat yang tak terelakkan atau tentang dialektika dan penjelasan seputar eksistensi berdasarkan tesis dan antitesisnya serta sintesis yang muncul dari pergumulan di antara hal-hal yang saling bertentangan.

Pada kenyataannya, seluruh kecenderungan tersebut, baik yang bersifat ilmiah maupun filosofis, pada puncaknya merupakan sebuah ungkapan tentang realitas spiritual yang bersifat umum dan kesadaran yang kuat perihal perjuangan di antara orang-orang yang hidup dalam peradaban modern.

Perjuangan sangat memengaruhi arah perekonomian Eropa modern dan seluruh prosedur pembangunan yang menyertainya, baik itu merupakan perjuangan antarindividu yang diungkapkan dalam persaingan gila-gilaan dan tanpa batas dengan bantuan perekonomian bebas, antara beragam institusi dan rencana-rencana kapitalistik berbagai individu yang meningkatkan serta mempromosikan kekayaan universal melalui perjuangan dan pergumulan mereka untuk bertahan hidup, ataupun perjuangan antara kelas-kelas yang diperlihatkan dalam perkumpulan-perkumpulan revolusioner yang mengambil alih kendali proses produksi di daerah tertentu dan menyiapkan segenap kekuatan yang ada demi kepentingan pembangunan ekonomi.

Inilah praktik moral perekonomian Eropa dan di atas dasar ini, perekonomian mampu menggeliat, bertumbuh, serta mencatat perolehan yang luar biasa besar.

Ini pulalah praktik moral yang berbeda dengan praktik moral umat di dunia Islam yang merupakan hasil dari sejarah keagamaannya yang panjang. Orang Timur yang berpijak di atas risalah Ilahi yang dikenal di negerinya dan tumbuh dewasa dalam asuhan agama Islam, secara alamiah akan menatap ke langit sebelum memandang ke bumi serta merengkuh alam gaib sebelum merangkul segala hal yang bersifat material dan apa pun yang dapat ditangkap lewat pancaindra.

Kecintaannya yang begitu mendalam terhadap alam 'gaib' yang melampaui dan mengatasi alam dunia yang kasatmata diungkapkan pada level intelektual dalam kehidupan kaum Muslim. Perhatian dunia Islam umumnya mengarah pada ranah intelektual pengetahuan manusia, bukan ranah-ranah yang berhubungan dengan realitas yang terjamah pancaindra.

Kepekaannya yang mendalam terhadap alam gaib telah mengekang kecenderungannya terhadap hal-hal material sehingga mampu mementahkan kemampuan hal-hal tersebut untuk merangsang hasratnya.

Bila seseorang di dunia Islam menghindarkan dirinya dari dorongan-dorongan jiwa untuk berinteraksi dengan hal-hal yang bersifat material dan kecenderungannya pada manfaat hal-hal tersebut yang menguntungkan, maka pada dasarnya ia sedang mengambil sikap negatif di hadapan semua itu; sebuah sikap yang mengambil bentuk pengekangan hawa nafsu, kepuasan hati, atau kezuhudan.

Kepekaan terhadap 'yang gaib' ini melatih seorang Muslim untuk merasakan adanya pengawasan gaib yang, dalam kesadaran Muslim yang saleh, merupakan sebuah ekspresi dari tanggung jawab yang nyata di hadapan Tuhan Yang Mahatinggi. Adapun dalam benak

Muslim yang lain, itu barangkali merupakan pengakuan terhadap keterbatasan akalnya yang membutuhkan tuntunan. Dalam sejumlah kasus, perasaan terhadap yang gaib ini menjauhkan orang-orang Muslim dari rasa kebebasan moral dan individual sebagaimana yang dirasakan orang-orang Eropa.

Sebagai hasil dari kepekaan terhadap pembatasan dari dalam (batin) yang berbasis moral demi kebaikan hidup bersama, seorang Muslim merasakan ikatan yang kuat dengan kelompoknya sendiri. Ia juga merasakan keserasian antara dirinya dengan komunitasnya ketimbang dengan konsep perjuangan yang didominasi pemikiran bangsa Eropa. Kerangka kerja internasional dalam risalah Islam yang meletakkan tanggung jawab keberadaannya yang meliputi seluruh dunia dan penyebarannya di setiap waktu dan tempat di pundak para pembawa risalah ini telah mengonsolidasikan konsep kaum Muslim tentang komunitas.

Interaksi gradual seseorang dalam dunia Islam dengan risalah internasional yang diperuntukkan bagi umat manusia menjadikan rasa internasionalitas dan keterkaitan dirinya dengan komunitas Muslim tertanam kuat dalam lubuk jiwanya. Bila kita menganggap praktik moral kaum Muslim ini sebagai sebuah kenyataan di tengah umat Islam, maka terbuka kemungkinan untuk mengambil manfaat darinya guna memasok sebuah metode bagi perekonomian alternatif dalam dunia Islam. Metode tersebut kemudian dapat diletakkan dalam kerangka yang dilandasi praktik moral ini demi menghasilkan sebuah kekuatan penggerak. Ini sebagaimana praktik moral dari metode-metode yang digunakan dalam perekonomian Eropa modern yang menjadi faktor utama dalam keberhasilan metode-metode tersebut, khususnya saat tercipta keserasian di antara keduanya.

Renungan seorang Muslim yang mengarah pada alam akhirat sebelum pada alam dunia barangkali membawanya pada sebuah sikap

negatif berkenaan dengan dunia, kekayaan, serta pelbagai manfaat darinya. Sikap ini lalu mendapatkan ungkapan visualnya dalam pengekangan hawa nafsu, kepuasan hati, dan keengganan, bila saja dunia dipisahkan dari akhirat. Bagaimanapun juga, bila dunia disajikan dalam kerangka akhirat dan bekerja bersama saudara sebangsanya diberi kualitas 'kewajiban' dan dimaknai 'ibadah', niscaya perenungan seorang Muslim terhadap 'yang gaib' akan mengalami transformasi menjadi kekuatan penggerak bagi terciptanya partisipasi terbesar demi mendongkrak tingkat perekonomian.

Terlepas dari sikap dingin terhadap hal-hal duniawi sebagaimana dirasakan sebagian Muslim (yang bersikap negatif) dewasa ini atau kegelisahan spiritual yang acap kali dirasakan sebagian Muslim lainnya yang aktif bergerak sesuai dengan metode-metode perekonomian liberalistik atau sosialistik, akan terbentuk keharmonisan menyeluruh antara watak seseorang di dunia Islam dan peran positifnya dalam proses pembangunan di masa depan, sekalipun ia bukan terbilang sebagai Muslim yang taat.

Konsep seorang Muslim sekaitan dengan pengekangan batiniah dan pengawasan gaib melindunginya dari keterjerumusan ke dalam gagasan kebebasan sebagaimana dipahami bangsa Eropa. Konsep ini barangkali sangat membantu untuk menanggapi pelbagai kesulitan yang muncul dari sistem perekonomian bebas dan persoalan menghadapi perkembangan ekonomi yang berlangsung di bawah perlindungannya, dengan menggunakan sebuah perencanaan umum yang dalam benak seorang Muslim mendapatkan legitimasinya dari konsepnya tentang pengekangan batiniah dan pengawasan gaib. Alhasil, perencanaan ini mau tak mau harus berpijak di atas justifikasi praktik moral.

Sebagai tambahan terhadap apa yang telah disampaikan di atas, terbuka kemungkinan bagi kaum Muslim dan segenap hal yang terkait

dengannya untuk berpartisipasi dalam pengerahan kekuatan umat Islam demi memerangi keterbelakangan; jika saja peperangan itu dibubuhi slogan yang selaras dengan semangat tersebut, seperti slogan jihad untuk melindungi umat Islam.

Alquran yang suci sendiri telah memerintahkan jihad dalam ayatnya: *"Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kalian sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang [yang dengan persiapan itu] kalian menggentarkan musuh Allah, musuh kalian dan orang-orang selain mereka yang kalian tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kalian nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepada kalian dan kalian tidak akan dianiaya (dirugikan)"* (Q.S. al Anfāl: 60).

Dalam hal ini, Alquran telah memerintahkan untuk menyiapkan segenap kekuatan, termasuk kekuatan ekonomi yang menjelma pada level produksi, sebagai bagian dari peperangan dan jihad umat demi melindungi eksistensi dan hak-haknya.

Di sini terlihat pentingnya ekonomi Islam sebagai sebuah metode ekonomi dikarenakan mampu mengambil keuntungan dari praktik moral seorang Muslim (sebagaimana telah kita bahas sebelumnya) dan transformasi dari praktik moral tersebut menjadi kekuatan penggerak bagi proses pembangunan serta keberhasilan dari perencanaan yang baik seputar kehidupan ekonomi.

Tatkala kita menggunakan sistem Islam, kita akan mampu mengambil keuntungan dari praktik moral semacam ini dan mengerahkannya dalam peperangan melawan keterbelakangan. Tentunya, ini akan berbeda bila kita menggunakan metode ekonomi yang berhubungan secara spiritual maupun historis dengan landasan praktik moral yang lain.

Sejumlah pemikir Eropa juga telah mulai menyadari kenyataan ini dan menjadi benar-benar sadar bahwa metode mereka tidak selaras dengan watak dunia Islam. Sebagai contoh, saya akan mengutip pandangan Jacques Oustravi. Ia dengan gamblang menuangkan hasil penelitiannya dalam bukunya, *Economic Growth*, sekalipun pada kenyataannya ia telah gagal dalam menunjukkan rangkaian logis dan taktis dari praktik moral bangsa Eropa serta bertumbuhnya praktik moral Islam dan organisasi di sekitarnya dan telah mengabaikan sejumlah perubahan yang terjadi pada kedua praktik moral tersebut. Karenanya, ia telah menjerumuskan dirinya dalam sejumlah kekeliruan. Sekaitan dengan berbagai kekeliruan tersebut, saya pikir, kita cukup bersandar pada kata pengantar yang ditulis sosok mulia, Profesor Muhammad al Mubarak beserta Dr. Nabil Subhi ath Thawil yang telah menerjemahkan buku tersebut ke dalam bahasa Arab.

Bagaimanapun juga, saya akan memperluas topik pembahasan ini pada kesempatan berikut. Untuk sementara waktu, saya terlebih dahulu akan mencukupkannya dengan mengatakan bahwa kecenderungan seorang Muslim terhadap akhirat pada hakikatnya bukan berarti dirinya tunduk pasrah kepada takdir, ketergantungannya terhadap berbagai keadaan dan kesempatan, serta perasaan tidak mampu untuk berusaha dan berkarya, sebagaimana dikesankan oleh Jacques Oustravi dalam bukunya itu. Malah pada kenyataannya, kecenderungan dalam diri seorang Muslim ini merupakan sebuah ungkapan dari awal *khilâfah* (kekhalifahan) manusia di muka bumi. Ini kemudian mendorong dirinya untuk mewujudkan posisinya di muka bumi sebagai khalifah Allah.

Terus terang, saya tak mengetahui adakah konsep yang lebih kaya daripada konsep kekhalifahan Allah, sebagai penegasan atas kemampuan dan kekuatan manusia yang menjadikannya seorang khalifah dari Tuan Yang Absolut (Allah) di jagat raya ini. Begitu pula, saya tak

tahu adakah makna lebih lanjut dari makna sejati kekhalifahan Tuhan yang bukan kepasrahan terhadap takdir dan keadaannya. Ini lantaran kekhalifahan menyiratkan adanya tanggung jawab yang lebih dari itu, di mana seseorang ditunjuk sebagai khalifah dan ia tidak bisa dimintai pertanggungjawaban bila tidak memiliki kebebasan, kehendak memilih, dan sebagainya. Lagi pula, jenis kekhalifahan macam apa yang dimiliki bila manusia dibatasi atau dikendalikan?

Dengan demikian, kita harus mengatakan bahwa memosisikan kehidupan dunia dalam kerangka kehidupan akhirat menciptakan sebuah jalan keluar bagi munculnya kekuatan seorang Muslim sekaligus merangsang segenap kemampuannya. Sementara pemisahan kehidupan dunia dari kehidupan akhirat menjadikan kekhalifahan tidak bermakna dan mengarahkan renungan seorang Muslim perihal kehidupan dunia kepada sikap lahiriah yang bersifat negatif. Ya, negativisme bukan bersumber dari hakikat perenungan seorang Muslim terhadap kehidupan dunia, melainkan dari pengebirian terhadap kekuatan penggerak utama dalam proses perenungan tersebut. Ini terjadi karena kehidupan dunia dipandang dalam kerangka yang tidak selaras dengan maksud perenungan tersebut.

Sebagai tambahan terhadap segenap apa yang telah disampaikan sebelumnya, kita perhatikan bahwa menjadikan Islam sebagai basis bagi pengelolaan umum memungkinkan kita membangun segenap dimensi kehidupan kita, baik secara spiritual maupun sosial, di atas satu batu pijakan. Ini dikarenakan Islam meliputi semua sisi kehidupan, spiritual maupun sosial, sementara sebagian besar sistem sosial lainnya hanya terbatas pada hubungan sosial ekonomi dari kehidupan manusia dan sejenisnya.

Lebih dari itu, Islam adalah satu-satunya sumber yang layak bagi pengelolaan kehidupan spiritual. Karenanya, kita perlu memiliki sebuah basis pijakan bagi kedua sisi kehidupan itu (spiritual dan sosial),

terutama dikarenakan keduanya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Malah, keduanya acap kali saling berinteraksi satu sama lain, dan ini pada gilirannya menciptakan sebuah basis bagi keduanya supaya lebih kuat dan lebih harmonis. Ini mengingat adanya keterkaitan yang pasti antara aktivitas sosial dan spiritual dalam kehidupan manusia.[]

Najaf, Irak
Muhammad Baqir ash Shadr

PENGANTAR PENULIS UNTUK EDISI PERTAMA

Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

Para pembaca yang mulia, ketika kita berpisah di akhir pembahasan buku *Falsafatunâ* (Filsafat Kita), kita telah sepakat untuk bertemu kembali. Sebelumnya saya telah mengatakan kepada Anda bahwa buku *Falsafatunâ* merupakan kajian keislaman kita yang pertama. Itu adalah sebuah kajian yang berhubungan dengan struktur keislaman yang begitu agung—yakni, struktur ideologis dari ketauhidan—yang kemudian diikuti dengan kajian-kajian yang berlanjut pada sentuhan akhir dalam struktur keislaman, sehingga pada akhirnya kita akan memiliki sebuah gambaran mental yang utuh tentang Islam sebagai sebuah doktrin yang hidup dalam hati manusia; sebuah sistem kehidupan yang menyeluruh sekaligus sebuah metode khusus bagi pendidikan dan pemikiran. Alhasil, saya telah mengemukakan hal ini dalam pengantar buku *Falsafatunâ*.

Lalu, kita membayangkan bahwa buku *Masyarakat Kita* akan dijadikan bahan kajian kita yang kedua. Di mana kita akan mendiskusikan gagasan-gagasan Islam yang berkenaan dengan umat manusia berikut kehidupan sosialnya, serta metode Islam dalam

menganalisis dan menjelaskan berbagai kompleksitas kemasyarakatan. Tentunya kita sama-sama ingin menuntaskan persoalan tersebut, untuk kemudian beringsut pada tahap ketiga—yakni tahap sistem kehidupan Islam yang dikaitkan dengan gagasan sosial Islam dan yang berpijak di atas struktur ideologinya yang kokoh.

Kendati demikian, kita terpaksa harus menunda pembahasan tentang *Masyarakat Kita* dikarenakan keinginan para pembaca yang begitu menggebu-gebu terhadap buku *Ekonomi Kita* (*Iqtishâdunâ*). Para pembaca sangat antusias untuk mengetahui lebih jauh dan lebih terperinci mengenai kajian ekonomi Islam, baik itu yang berkenaan dengan falsafah, asas-asas, kerangka, maupun tuntunannya.

Karena itu, saya lantas berkonsentrasi untuk menyelesaikan buku *Iqtishâdunâ* ini sebagai upaya untuk menyajikan gambaran yang relatif utuh tentang [konsep] ekonomi Islam, setidaknya sebagaimana saya pahami sekarang ini dari berbagai sumbernya yang sahih.

Saya berharap agar pertemuan kita ini akan terlaksana dengan segera. Bagaimanapun juga, usaha saya ini tak akan berjalan sesuai rencana bila saja saya tidak memaksakan diri dan dibantu oleh asisten saya yang mulia dan terpelajar, Muhammad Baqir al Hakim. Berkat bantuan beliau, saya akhirnya dapat menyelesaikan kajian ini dan menyajikannya ke hadapan Anda sesingkat mungkin.

* * * * *

Di sini, saya hendak menguraikan semua hal yang berkaitan dengan istilah 'Ekonomi Kita' atau istilah 'Ekonomi Islam' yang menjadi topik pembahasan dalam buku ini. Dengan kata lain, saya akan menjelaskan apa yang saya maksudkan dengan kata-kata tersebut. Karena kata 'ekonomi' memiliki sejarah yang panjang dalam pemikiran manusia. Sejarah panjang ini telah memberikan sejumlah ketidakjelasan terhadap

kata tersebut yang dihasilkan oleh berbagai makna yang diterapkan kepadanya serta penggabungan sisi ilmiah dan doktrinal dari makna ekonomi. Jadinya, tatkala kita bermaksud mengetahui makna yang pasti dari ekonomi Islam, kita harus membedakan ilmu ekonomi dari doktrin ekonomi, serta memahami tingkat interaksi antara pemikiran ilmiah dan doktrinal. Barangkali dengannya, kita dapat memahami serta menetapkan apa yang dimaksud dengan ekonomi Islam yang kita kaji dalam buku ini.

Ilmu ekonomi adalah: *ilmu yang berhubungan dengan penjelasan terperinci perihal kehidupan ekonomi, peristiwa-peristiwanya, gejala-gejala (fenomena-fenomena) lahiriahnya, serta hubungan antara peristiwa-peristiwa dan fenomena-fenomena tersebut dengan sebab-sebab dan faktor-faktor umum yang memengaruhinya.*

Ilmu tersebut baru tercipta belakangan ini—kenyataannya, untuk mendapatkan makna yang pasti dari kata ini, kita harus melacaknya sejak permulaan era kapitalisme, sekitar empat abad silam—meskipun akar-akar primitifnya telah menjalar jauh hingga ke kedalaman sejarah. Setiap peradaban telah ikut andil sejauh mungkin dalam kancah pemikiran ekonomi. Kendati demikian, kesimpulan ilmiah pertama yang bersifat pasti dalam sejarah ekonomi banyak berutang pada abad-abad belakangan.

Doktrin (mazhab) ekonomi dalam sebuah masyarakat pada dasarnya menunjukkan cara atau metode yang dipilih dan diikuti masyarakat tersebut dalam kehidupan ekonominya serta dalam memecahkan setiap problem praktis yang dihadapinya.

Atas dasar ini, mustahil bagi kita untuk membayangkan sebuah masyarakat tanpa doktrin ekonomi. Sebab, setiap masyarakat yang menjalankan proses produksi dan distribusi barang-barang kebutuhan

harus memiliki sebuah metode yang dengannya mereka dapat mengorganisasikan aktivitas-aktivitas perekonomian tersebut. Metode inilah yang menentukan posisi doktrinal mereka, yang berhubungan dengan kehidupan ekonomi.

Tak diragukan lagi bahwa pilihan terhadap metode khusus bagi pengorganisasian kehidupan ekonomi tidak sepenuhnya bersifat sewenang-wenang. Lebih dari itu, pilihan ini selalu dilandasi oleh gagasan-gagasan dan konsep-konsep tertentu dengan karakteristik moral, keilmuan, atau lainnya. Gagasan-gagasan dan konsep-konsep tersebut menghasilkan keseimbangan intelektual dalam doktrin ekonomi yang mendasarinya. Upaya menelaah doktrin ekonomi tertentu harus dikaitkan dengan metode-metodenya dalam organisasi kehidupan ekonomi serta keseimbangan gagasan-gagasan dan konsep-konsepnya yang berhubungan dengan doktrin tersebut. Bila hendak menelaah, misalnya, doktrin kaum kapitalis yang menyerukan kebebasan, kita perlu menggali gagasan-gagasan dan konsep-konsep fundamental yang melandasi pemujaan terhadap kapitalisme dan kepercayaan pada kebebasan.

Ini merupakan situasi yang berhubungan dengan setiap kajian doktrinal. Semenjak kemunculan kajian-kajian ekonomi, perjalanan semua itu lantas melintasi bidang pemikiran ekonomi. Sejumlah teori ilmiah yang berkenaan dengan ekonomi mulai ikut ambil bagian dalam membentuk keseimbangan intelektual dari doktrin tersebut.

Ketika, misalnya, para saudagar—yang merupakan para pelopor pemikiran ekonomi modern—mengklaim bahwa persoalan jumlah kekayaan yang dimiliki setiap bangsa dari sudut pandang ilmiah merupakan tingkat di mana bangsa yang dimaksud memiliki uang tunai yang siap digunakan (dibelanjakan), sebenarnya mereka bermaksud menggunakan ide ini sebagai dasar bagi doktrin komersialnya. Karenanya, mereka kemudian menganjurkan perdagangan luar negeri

sebagai satu-satunya cara untuk meraup uang tunai dari luar negeri, seraya memberlakukan kebijakan ekonomi yang menyebabkan nilai barang-barang ekspor melampaui nilai barang-barang impor, sehingga uang tunai akan mengalir ke dalam negerinya, dan bersamaan dengannya, terjadi pertumbuhan dalam bidang ekspor.

Tatkala kaum naturalis muncul dengan penafsiran baru terhadap konsep kekayaan berdasarkan keyakinan bahwa produk-produk agrikultural (pertanian dan perkebunan), bukan perdagangan dan industri, adalah satu-satunya produk yang menjamin pertumbuhan ekonomi dan terciptanya nilai-nilai [ekonomi] baru, mereka pada dasarnya tengah berupaya membangun apa yang populer dalam interpretasi ilmiah dengan sebutan kebijakan doktrinal baru yang bertujuan memajukan dan mengembangkan bidang agrikultur, sebagai basis bagi seluruh kehidupan ekonomi.

Thomas Robert Malthus (1766-1834), ekonom berkebangsaan Inggris, dalam hal kalkulasi ilmiah, merumuskan sebuah teori terkenal dalam bukunya, *An Essay on the Principle of Population* (1798); bahwa pertumbuhan umat manusia relatif lebih cepat dari pertumbuhan produksi agrikultural sehingga secara pasti akan menggiring pada situasi kelaparan secara besar-besaran di masa depan umat manusia, di mana jumlah manusia jauh lebih besar dari jumlah persediaan bahan makanan. Karenanya, ia menyerukan pengendalian kelahiran seraya mengajukan metode-metode moral, politik, dan ekonomi bagi seruannya itu.

Ketika kalangan sosialis menjelaskan bahwa nilai barang komersial bersumber dari kerja yang dicurahkan dalam proses produksinya, mereka mengecam sekaligus mencemooh keuntungan kapitalistik seraya menjunjung doktrin sosialisme dalam hal distribusi. Doktrin ini meyakini bahwa para buruh atau pekerja adalah satu-satunya pihak yang berhak atas hasil produksi karena pada dasarnya mereka merupakan para pencipta nilai barang produksi.

Dengan demikian, seluruh teori ilmiah mulai memengaruhi pandangan doktrinal dan membuka jalan bagi kalangan ilmuwan doktrinal.[1]

Setelah itu, tibalah giliran Karl Marx (1818-1883). Ia menambahkan sesuatu yang baru pada neraca intelektual dalam persoalan doktrin ekonomi seraya mengklaim bahwa dalam ilmu sejarah atau apa yang disebutnya dengan 'materialisme historis', dirinya telah menemukan hukum alam yang mengendalikan sejarah. Ia menegaskan bahwa sebuah doktrin merupakan hasil tak terelakkan dari hukum-hukum tersebut. Dalam upaya mengetahui doktrin ekonomi yang seyogianya berlaku pada tahap sejarah tertentu, kita harus menyelidiki hukum-hukum alamiah sejarah yang tak dapat diubah serta menemukan syarat-syarat yang berlaku pada tahap tersebut.

Dalam pada itu, Marx meyakini doktrin komunis dan sosialis sebagai hasil tak terelakkan dari hukum-hukum sejarah yang mulai memproduksi doktrin tersebut pada tahap kehidupan manusia ini. Karenanya, doktrin ekonomi lalu dimasukkan ke disiplin ilmu sejarah, sebagaimana sebelumnya ia dihubungkan dengan sejumlah studi dalam bidang ekonomi.

Berdasarkan ini, tatkala menggunakan istilah 'ekonomi Islam', kita tidak memaksudkannya secara langsung sebagai 'ilmu ekonomi'. Karena, ilmu ekonomi merupakan ilmu yang relatif baru, sementara Islam merupakan agama misioner (dakwah) sekaligus jalan hidup yang tugas utamanya bukanlah melakukan studi-studi ilmiah. Lebih lagi, yang kita maksud dengan 'ekonomi Islam' adalah doktrin ekonomi Islam yang [diorientasikan untuk] mewujudkan sistem Islam dalam organisasi kehidupan ekonomi yang berpijak di atas kekuatan keseimbangan pemikiran yang dikandung dan ditunjukkan doktrin ini, serta dibentuk dari gagasan-gagasan moral Islam dan gagasan-gagasan ilmiah, ekonomi, atau sejarah yang dihubungkan dengan problem-problem ekonomi atau analisis sejarah masyarakat manusia.

Jadi, yang kita maksud dengan 'ekonomi Islam' adalah doktrin ekonomi yang ditinjau dari keutuhan kerangkanya serta keterkaitannya dengan keseimbangan intelektual di mana ia bergantung dan yang menjelaskan sudut pandang ekonomi dalam hubungannya dengan isu-isu yang terkait dengannya.

Keseimbangan intelektual ini ditetapkan bagi kita dalam hubungannya dengan maklumat atau pokok-pokok yang secara langsung dilontarkan oleh doktrin yang sama seputar persoalan-persoalan ekonomi dan sejarah. Karenanya, hasil penggabungan ilmiah Islam dalam studi-studi ekonomi atau 'materialisme sejarah' adalah filsafat sejarah, dan dapat dipelajari serta diteliti melalui doktrin yang dianut dan disebarluaskan.

Bila kita ingin mengetahui, misalnya, penjelasan Islam yang cukup terperinci dari sudut pandang ilmiah, perihal nilai barang-barang komoditas, kepastian sumbernya, bagaimana munculnya nilai-nilai komoditas, dan apakah nilai-nilai tersebut diperoleh sebagai hasil dari kerja itu sendiri atau dari sejumlah faktor lainnya, kita harus menelaah sudut pandang doktrinal Islam yang berhubungan dengan keuntungan kapitalistik dan tingkat penghargaannya terhadap pembagian secara adil dari keuntungan ini.

Bila kita ingin mengetahui pendapat Islam atas kebenaran prinsip kapitalisme di mana alat-alat produksi dan kerja memainkan peran penting dalam proses produksi, kita harus mempelajari hak-hak yang diberikan Islam kepada masing-masing elemen dalam bidang distribusi tersebut yang dianggap absah berdasarkan prinsip-prinsip sewa-menyewa, *silent partnership*,[2] *musâqât*,[3] *muzâra'ah*,[4] jual-beli, dan pinjam-meminjam.

Bila kita ingin mengetahui pendapat Islam tentang teori Malthus sebagaimana disebutkan sebelumnya yang berkenaan dengan per-

tumbuhan populasi yang sangat besar, kita seyogianya memahaminya dalam cahaya pendirian Islam berkenaan dengan kebijakan umumnya terhadap pengendalian kelahiran.

Bila kita juga ingin mengetahui pendapat Islam tentang materialisme historis dalam cara yang akan memudahkan pemahaman terhadap kajian-kajian yang akan datang dan memperkirakan perkembangan sejarah di dalamnya, kita seyogianya menelaahnya dengan lebih dulu memeriksa karakteristik konstan dari doktrin ekonomi dalam Islam dan keyakinannya perihal kemungkinan doktrin ini diterapkan dalam seluruh tahap sejarah umat manusia yang hidup sejak munculnya Islam, dan seterusnya.

* * * * *

Dan sekarang, dalam upaya mendefinisikan makna 'ekonomi Islam' guna memudahkan untuk memahami kajian-kajian di masa mendatang, kita harus mendiskusikan secara singkat bahasan demi bahasan dari buku ini.

Kita akan membahas sejumlah gagasan dasar perihal ekonomi Islam. Lalu kita beringsut pada kekhususan-kekhususan dari prinsip-prinsip dasar lainnya guna menggambarkan sistem distribusi dan produksi dalam Islam, di atas kekuatan dari kekhususan-kekhususan kedua sistem tersebut yang di antaranya berkenaan dengan: distribusi kekayaan alam, batas-batas kepemilikan pribadi, prinsip-prinsip keseimbangan, perjanjian saling menguntungkan, tanggung jawab kolektif, kebijakan finansial, kekuasaan pemerintah dalam kehidupan ekonomi, peran berbagai elemen produksi, dan hak masing-masing individu atas kekayaan yang dihasilkan, plus seluruh aspek berbeda lainnya yang ikut ambil bagian dalam menyajikan secara utuh gambaran ekonomi Islam.

Akhirnya, terdapat sejumlah poin yang berhubungan dengan kajian dalam buku ini, khususnya pada bab terakhir yang menelaah seluk-beluk ekonomi Islam; dan semua itu harus digarisbawahi sejak awal:

a) Pandangan Islam tentangnya yang dihubungkan dengan sisi yuristikal (perundang-undangan) ekonomi Islam, dikemukakan dalam buku ini tanpa menggunakan metode deduksi dan penelitian ilmiah yang umum digunakan dalam kajian-kajian hukum yang lebih luas. Sekalipun pandangan-pandangan tersebut didukung oleh dokumen-dokumen keislaman, seperti ayat-ayat dan riwayat-riwayat, namun semua itu bukanlah merupakan pembuktian ilmiah seputar prinsip legalnya. Karena upaya pembuktian terhadap prinsip tersebut dengan sebuah ayat atau riwayat, bukan berarti sekadar menerjemahkan ayat, atau riwayat tersebut. Lebih dari itu, pembuktian ini membutuhkan semacam telaah yang mendalam, serbatepat, dan menyeluruh, yang tentunya akan melampaui tujuan dari penyusunan buku ini.

   Sebagai tambahan, dengan sesekali mengemukakan ayat-ayat atau riwayat-riwayat tersebut, saya berharap agar pembaca mendapatkan pengetahuan umum yang didukung oleh dokumen-dokumen keislaman.

b) Pendapat-pendapat yuristikal yang disajikan dalam buku ini tidak mesti berasal dari penulis sendiri, sebab buku ini berkaitan pula dengan pendapat-pendapat yang secara yuristik berbeda dengan *ijtihâd* [5] penulis. Bagaimanapun juga, karakteristik umum yang benar-benar telah dipahami dalam pendapat-pendapat tersebut adalah: bahwa semua itu merupakan hasil *ijtihâd* dari salah seorang *mujtahid*,[6] terlepas dari berapa jumlah orang yang memegang pendapat tersebut dan sikap mayoritas yang berkenaan dengannya.

c) Buku ini hanya mengajukan prinsip-prinsip legal secara umum, tanpa memasuki kekhususan-kekhususan dan prinsip-prinsip di luar domainnya. Karena itulah pembahasan buku ini tidak sampai meluas pada detail-detail dan cabang-cabangnya.

d) Buku ini senantiasa menegaskan hubungan di antara prinsip-prinsip keislaman. Namun ini bukan berarti bahwa semua itu merupakan prinsip-prinsip yang dihubungkan dengan sebuah makna hukum yang bersifat mandiri, sehingga bila beberapa dari prinsip-prinsip tersebut tidak digunakan, yang lainnya akan menjadi batil dan nihil. Sebaliknya, itu dimaksudkan bahwa filsafat yang dituju di atas dan melampaui prinsip-prinsip tersebut tidak dapat sepenuhnya disadari tanpa diterapkannya Islam secara keseluruhan, bukan sebagian-sebagian, bahkan bila dalam kenyataan diharuskan untuk mematuhi setiap prinsip, terlepas dari apakah seseorang mematuhi atau membangkang prinsip yang lain.

Dalam buku ini, terdapat pembagian-pembagian terhadap sejumlah aspek dari ekonomi Islam yang jelas bukan ditarik dari sebuah teks hukum. Sebaliknya, semua itu diambil dari seluruh prinsip hukum yang berhubungan dengan persoalan tersebut. Karena itu, pembagian-pembagian tersebut secara saksama mengikuti keadaan di mana prinsip-prinsip hukum tersebut sesuai dengannya.

Dalam buku ini, barangkali terdapat istilah-istilah yang rentan disalahpahami. Karenanya, saya akan menjelaskan makna-maknanya sesuai dengan pemahaman saya demi menghindari ambiguitas. Misalnya, istilah 'hak milik negara', yang menurut pemahaman saya bermakna: seluruh kekayaan milik pemerintahan ilahiah dalam sebuah negara. Ini adalah

kekayaan milik negara dan siapa pun yang secara personal menduduki jabatan pemerintah atau sebagai seorang yang berwenang, dalam kerangka yang berhubungan dengan apa-apa yang telah ditetapkan Islam.

* * * * *

Buku ini tidak berkaitan dengan bentuk luar ekonomi Islam sendiri dan tidak dimaksudkan sebagai literatur yang memuat banyak kata yang memakan tempat dan generalisasi-generalisasi tanpa arti. Penulisan buku ini sendiri merupakan usaha awal—terlepas dari keberhasilan dan unsur-unsur kreativitasnya nanti—untuk mengkaji lebih dalam pemikiran ekonomi di dalam Islam dan untuk mencapai sebuah bentuk pemikiran yang dapat menjadi dasar bagi struktur agung ekonomi Islam, yaitu struktur yang kaya dalam falsafah dan gagasan-gagasan dasarnya, jelas karakter, kekhususan-kekhususan, dan kecenderungan-kecenderungan umumnya, tegas perbedaannya dalam kaitannya dengan dan dalam pendiriannya di antara doktrin-doktrin ekonomi besar lainnya, serta terkait dengan struktur organik Islam yang lengkap.

Dengan demikian, buku ini seyogianya dipelajari dan dipandang sebagai benih awal bagi [terbangunnya] struktur keislaman yang agung. Buku ini dimaksudkan untuk melakukan penerawangan filsafat seputar ekonomi Islam dengan memandang kehidupan ekonomi dan sejarah umat manusia seraya menjelaskan muatan ekonominya.

Tak ada kebahagiaan kecuali dari Allah semata. Saya beriman kepada-Nya dan kepada-Nya pula saya memohon ampunan.[]

Najaf al Asyraf, Irak
Muhammad Baqir ash Shadr

PENDAHULUAN

Buku ini adalah buku ketiga dari suatu seri yang dimulai dengan buku yang berjudul *Falsafatunâ* (Filsafat Kita). Buku ini memuat usaha untuk menemukan doktrin ekonomi Islam yang didasarkan atas penerapan hukum-hukum Islam dan implikasi-implikasinya, yang berhubungan dengan bidang-bidang ekonomi.

Usaha tersebut di atas akan menjelaskan dua buah proses yang salah satunya menjadi fondasi bagi yang lain.

Pertama, proses pengumpulan sejumlah [riwayat] penerapan hukum-hukum suci serta implikasinya yang nantinya akan menerangi jalan bagi proses pencarian doktrin ekonomi Islam.

Kedua, proses pemberian tafsir teoretis-terpadu dari semua [riwayat] penerapan hukum serta implikasi-implikasinya yang telah terkumpul itu guna menggali kandungan doktrinal dari ekonomi Islam.

Sementara buku ini menanggung beban dari proses kedua, proses pertama memainkan perannya dalam pemilihan [riwayat sahih ihwal] aturan-aturan dan penerapan-penerapan hukum itu, yang nantinya akan membantu dalam menentukan keberhasilan proses kedua, tanpa memberikan kesan bahwa hukum-hukum yang diambil semata-mata merupakan hukum-hukum yang diadopsi penulis sebagai fakih. Jadi, tidak semua aturan yang ada dalam buku ini merupakan aturan-aturan

yang diadopsi penulis sebagai fakih, bahkan ada sejumlah aturan yang tidak saya adopsi yang mendapat porsi dalam pembahasan-pembahasan penting dan menerima perhatian besar dalam lampiran buku ini.

Sudah menjadi kewajiban saya untuk menjelaskan dan mencantumkan sumber-sumber dari mana saya mengambil aturan-aturan mengenai tanah, pertambangan, air, dan lain-lain semacamnya. Jadi, kalau nanti saya menyebutkan atau memberi penekanan terhadap hukum-hukum tertentu, itu bukan berarti bahwa saya sebagai fakih meyakini dan/atau mengadopsi mereka. Saya cukupkan pemaparan perincian-perincian dalam hal ini atau alasan-alasan yang membuat saya bersikap seperti ini mengenai proses pertama, pada bab pertama dari buku ini.

Sehubungan dengan hal ini, perlu disebutkan tiga kelompok sumber yang menjadi dasar bagi semua aturan dan penerapan hukum yang dipaparkan dalam buku ini. Ketiga kelompok sumber tersebut ialah:

1. Pendapat-pendapat hukum para ulama saleh kita. Sebagian besar hukum yang dalam buku ini dipakai dalam proses penemuan [doktrin ekonomi Islam], diambil dari sumber ini. Hampir semua hukum tersebut telah diadopsi oleh seorang fakih atau lebih, yang mana mereka (para fakih) telah memberikan pendapat-pendapat legal formal ihwal hukum-hukum tersebut.
2. Pendapat-pendapat hukum yang diadopsi dan diyakini kesahihannya oleh penulis.
3. Pandangan-pandangan hukum yang bersifat teknis yang berhubungan dengan ranah penelitian. Meskipun begitu saya tidak akan mengambil kesimpulan hukum darinya dengan alasan bahwa hal itu biasanya akan menghambat seorang peneliti dalam mengambil kesimpulan yang muncul dari penelitiannya atau dalam menggali kemungkinan keberadaan bukti-bukti intelektual.

Ada berbagai istilah teknis yang saya gunakan dalam buku ini yang harus dicermati untuk lebih memahami pembahasan mengenai masalah *private property*, *state property*, *public property*, dan *public permissibility*.

Sebagaimana akan Anda lihat, buku ini dibatasi pembahasannya agar selaras dengan rencana dan metodenya untuk mengungkap hukum-hukum yang berhubungan dengan proses penemuan doktrin ekonomi [Islam] serta pembentukan suprastrukturnya.

Karena alasan itulah maka sejumlah hukum kepemilikan (*laws of property*), serta pencatatan dan perkembangannya tidak diuraikan secara terperinci dalam buku ini karena memang tidak diperlukan dalam proses penemuan [doktrin ekonomi Islam]. Karenanya, merupakan kewajiban saya untuk menguraikan semua itu secara terperinci dengan mengkaji dan menjelaskannya, *insya Allah*, pada kesempatan mendatang.

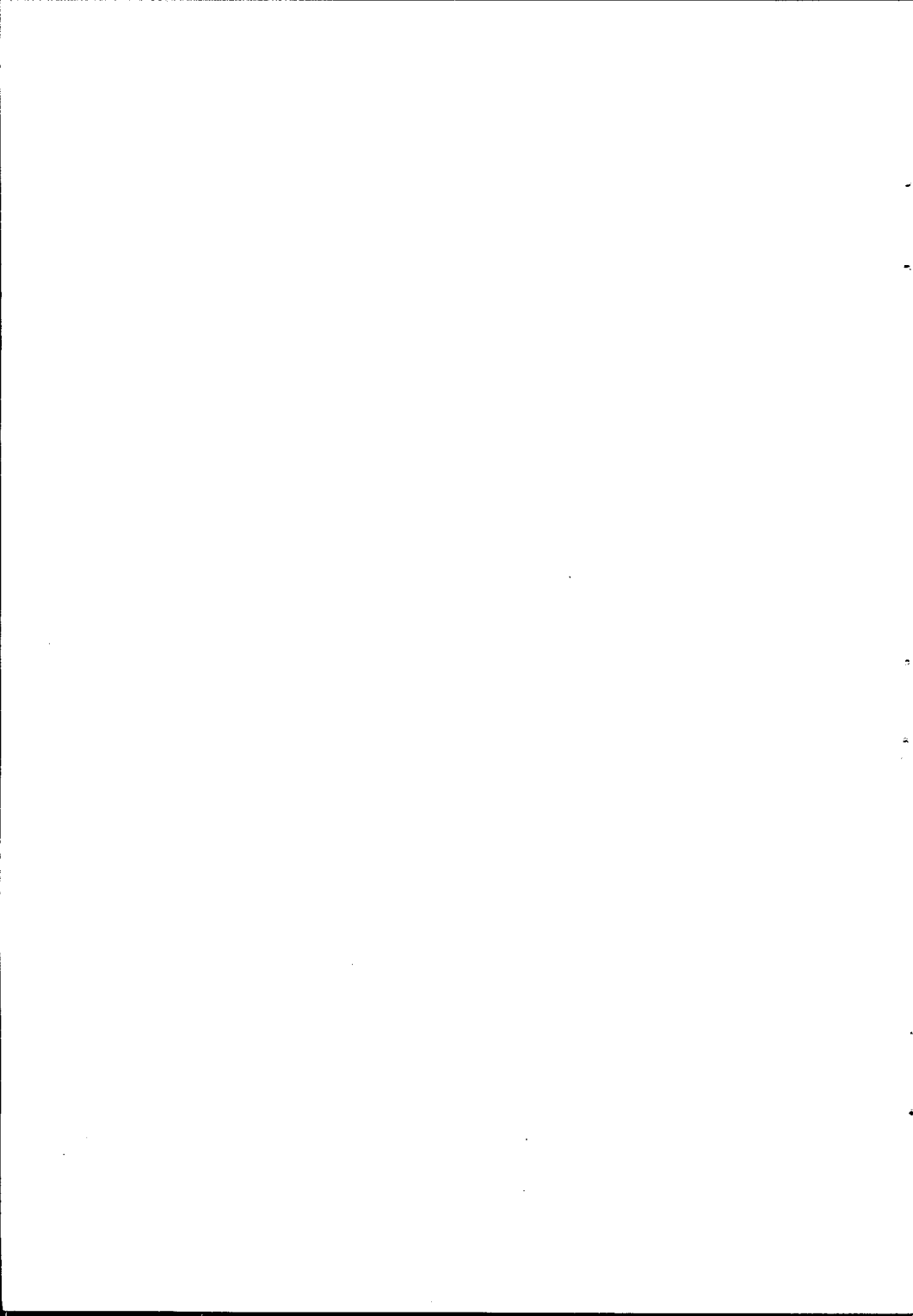
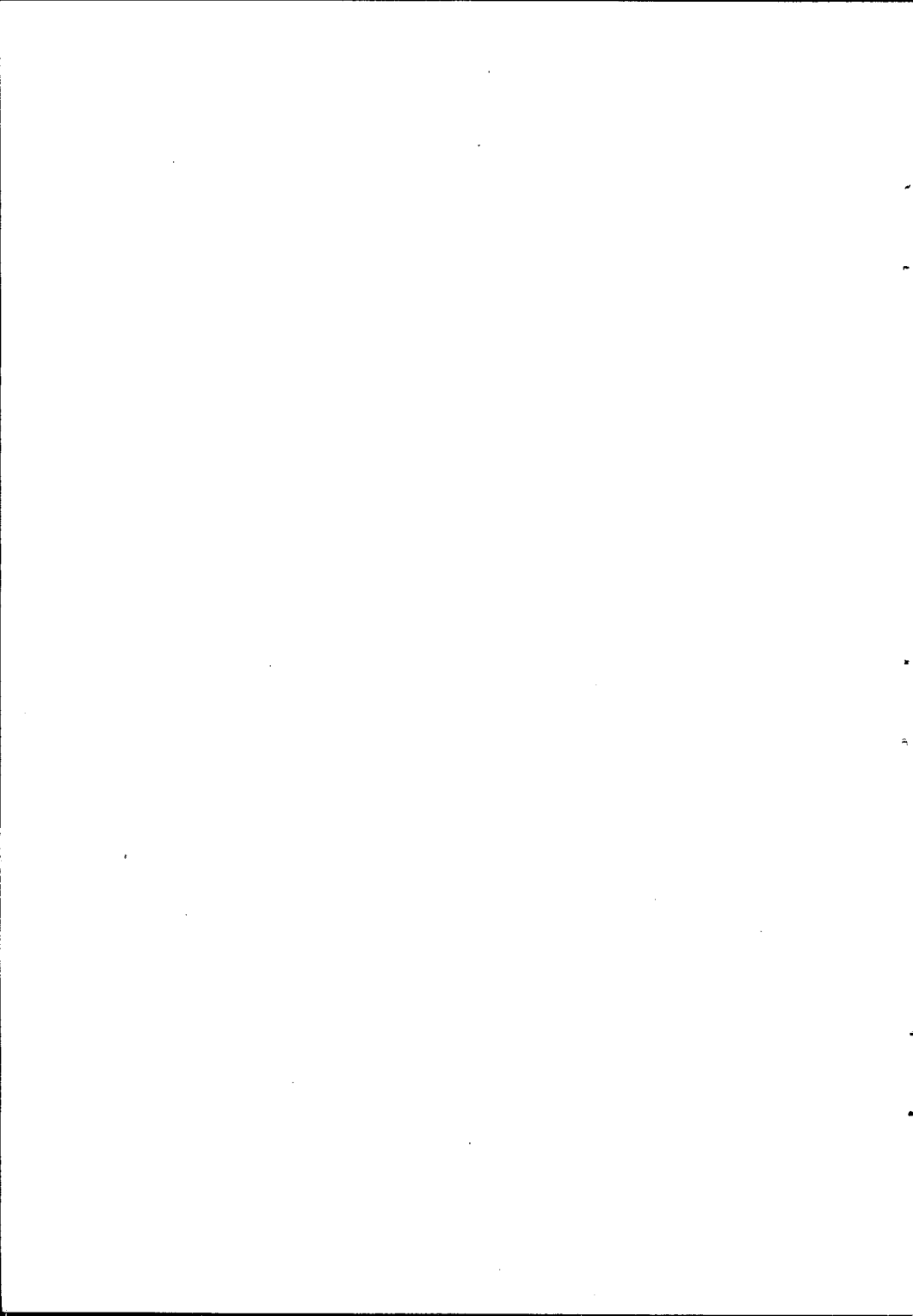
Begitu pula, sejumlah pendapat dan pandangan yuridis, yang muncul dalam pembahasan-pembahasan di buku ini, tidak akan diuraikan secara terperinci dengan pembahasan yang bersifat ilmiah—meskipun hal itu terasa perlu—karena saya ingin agar pembahasan-pembahasan tersebut beserta gaya dan cara penyampaiannya dapat dipahami dengan mudah. Untuk itu, saya telah memutuskan untuk mengkaji pendapat-pendapat yuridis ini dalam bentuk ilmiah di lampiran buku ini. Di sana saya menggunakan gaya dan metode penafsiran yang khusus diperuntukkan bagi penelitian hukum (fikih); pemahaman penuh yang hanya dapat dipahami oleh para spesialis dalam ilmu yurisprudensi (fikih).

Akhirnya, saya berharap bahwa usaha sederhana dalam menyusun buku ini akan memicu banyak penelitian dengan skala yang lebih luas lagi dan mengarah pada pencapaian sukses yang lebih besar dalam

penemuan doktrin ekonomi Islam serta pada pencarian inspirasi dari hukum-hukum suci Islam, dan dari rahasia-rahasia agungnya, dalam seluruh ranah kehidupan.[]

Najaf al Asyraf, Irak
Muhammad Baqir ash Shadr

BAGIAN I

BAB 1
USAHA PENEMUAN DOKTRIN EKONOMI ISLAM

DOKTRIN EKONOMI DAN ISLAM

Dalam usaha mengkaji sebuah doktrin ekonomi yang definitif, pertama-tama tentunya akan jauh lebih baik apabila kita terlebih dahulu merumuskan bersama pengertian istilah 'doktrin' guna memperjelas—pada awal kajian kita—panduan menuju tujuan dan sifat dasar kandungannya, yang mana ini harus dijelaskan dan dibatasi oleh sebuah pembahasan mengenai doktrin ekonomi.

Lalu, apa sebenarnya yang dimaksud dengan istilah doktrin? Apa perbedaan antara doktrin ekonomi dan ilmu ekonomi? Bidang-bidang apa saja yang diperlakukan secara doktrinal?

Dengan berlandaskan pada jawaban atas semua pertanyaan tersebut di atas, maka kita akan dapat merumuskan panduan dalam menemukan doktrin ekonomi dengan cara yang umum, hingga nantinya kita bisa menentukan sifat dasar penyelidikan yang akan kita tempuh guna menemukan doktrin ekonomi Islam.

Sehubungan dengan itu, hendaknya kita mengingat kembali apa yang telah kita sepakati tentang pengertian dari istilah 'doktrin' dan 'ilmu pengetahuan' (sains).

Doktrin ekonomi dalam sebuah masyarakat pada dasarnya menunjukkan *cara atau metode yang dipilih dan diikuti masyarakat tersebut dalam kehidupan ekonominya serta dalam memecahkan setiap problem praktis yang dihadapinya.*

Sementara ilmu ekonomi adalah *ilmu yang berhubungan dengan penjelasan terperinci perihal kehidupan ekonomi, peristiwa-peristiwanya, gejala-gejala (fenomena-fenomena) lahiriahnya, serta hubungan antara peristiwa-peristiwa dan fenomena-fenomena tersebut dengan sebab-sebab dan faktor-faktor umum yang memengaruhinya.*

Usaha untuk membedakan kedua istilah ini, walaupun mengindikasikan sebuah perbedaan yang esensial di antara keduanya, masih belum cukup ketika kita mencoba untuk mengungkap doktrin itu sendiri secara pasti atau untuk membentuk suatu gagasan yang pasti mengenainya. Akan tetapi, meskipun begitu, kita menggunakan perbedaan yang telah diuraikan tersebut di atas sebagai landasan hanya untuk mempermudah para pembaca dalam berhubungan dan dalam memahami hakikat ekonomi Islam yang sedang kita kaji ini serta untuk mempermudah para pembaca melihat perbedaan ini, sehingga bisa menarik kesimpulan bahwa: *ekonomi Islam adalah sebuah doktrin dan bukan merupakan suatu ilmu pengetahuan, karena ia adalah cara yang direkomendasikan Islam dalam mengejar kehidupan ekonomi, bukan merupakan suatu penafsiran yang dengannya Islam menjelaskan peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam kehidupan ekonomi dan hukum-hukum yang berlaku di dalamnya.*

Untuk merealisasikan tujuan kita, yaitu mempermudah pembahasan dan mempermudah pemahaman bagi para pembaca serta untuk menekankan "label doktrin" dari ekonomi Islam, maka cukuplah bagi kita untuk mengatakan bahwa doktrin adalah suatu 'sistem', sementara ilmu adalah suatu 'penafsiran' (interpretasi). Ini sekadar untuk memperjelas bahwa ekonomi Islam adalah suatu doktrin, bukan ilmu pengetahuan.

Namun, kita harus mengenal lebih jauh doktrin ekonomi agar bisa melihat—sesuai dengan pemahaman kita terhadap istilah tersebut—

dalam bidang-bidang mana saja ia beroperasi atau berlaku, lalu kita berusaha untuk mencari setiap keterkaitan Islam dengannya.

Dalam bidang apa saja sebenarnya doktrin ekonomi itu berlaku? Sejauh apakah cakupan jangkauannya? Apa ciri-ciri umum yang dapat kita temukan dalam setiap doktrin ekonomi? Apakah ciri-ciri itu dapat kita garis bawahi sehingga kita bisa memakainya untuk menarik pemikiran-pemikiran doktrinal dalam Islam, guna menentukan apa itu yang dimaksud dengan doktrin ekonomi Islam?

Semua pertanyaan di atas mengharuskan kita membuat suatu batasan yang jelas tentang doktrin guna membedakannya dari ilmu pengetahuan. Setelah itu barulah kita bisa memberikan jawaban bagi setiap pertanyaan itu. Dan dalam kaitannya dengan ini, tidaklah cukup dikatakan bahwa doktrin itu semata suatu cara atau metode.

* * * * *

Ada banyak orang yang meyakini bahwa lingkup doktrin ekonomi hanya sekitar distribusi kekayaan dan tidak ada hubungannya dengan produksi, karena hukum-hukum ilmiahlah yang berlaku dalam proses produksi. Hukum-hukum ilmiah pula yang terkait dengan pemahaman manusia tentang elemen-elemen produksi serta karakteristik-karakteristik dan kemampuannya. Misalnya, proses produksi gandum atau tekstil toh tidak akan berubah seiring dengan perubahan doktrin ekonomi.

Oleh karena itu, mereka menyimpulkan bahwa ilmu ekonomi adalah ilmu hukum-hukum produksi, sementara doktrin ekonomi ialah seni distribusi kekayaan. Karena setiap penelitian yang menyangkut produksi, perkembangan produksi, penemuan sarana-sarana produksi serta perbaikannya, semua itu merupakan perkara yang diperbincangkan dalam ilmu ekonomi. Sudah lumrah kalau negara mana pun tidak berbeda dalam hal ini, walaupun mereka memiliki perbedaan

prinsip-prinsip dan konsep-konsep sosial. Hal ini berlaku dalam semua prinsip. Sementara setiap penelitian yang menjelaskan kekayaan, baik kepemilikan maupun pengaturan penggunaannya, adalah perkara yang terkait dengan investigasi doktrinal. Ia merupakan bagian dari sistem ekonomi dan bukan bagian dari ilmu ekonomi, bahkan tidak pula terkait dengan ilmu ekonomi. Namun, ia terkait dengan pandangan hidup yang diadopsi masing-masing doktrin, seperti kapitalis, komunis, ataupun Islam.

Akan tetapi, salah besar jika kita memisahkan keduanya (ilmu ekonomi dan doktrin ekonomi) atas dasar ruang lingkup mereka yang berbeda. Karena dengan begitu kita akan memandang karakteristik doktrinal dan karakteristik keilmuan sebagai dua hasil dari ruang lingkup yang berbeda. Kita akan berpendapat bahwa jika penelitiannya tentang produksi, maka itu pasti penelitian ilmiah, sedangkan jika penelitiannya mengenai distribusi, maka itu pasti penelitian doktrinal. Padahal kenyataannya, ilmu pengetahuan dan doktrin berbeda satu sama lainnya dalam hal metode dan tujuan penelitiannya, bukan dalam hal materi pembahasan dan ruang lingkupnya. Penelitian doktrinal akan tetap bersifat doktrinal dan tidak akan kehilangan cap doktrinalnya selama ia tetap berpegang pada metode dan tujuan khususnya bahkan ketika ia mengangkat masalah produksi. Sebagaimana juga ilmu ekonomi tidak akan kehilangan [hubungannya dengan] sifat ilmiah bahkan ketika ia bicara tentang distribusi, selama tetap berpegang pada metode dan tujuan yang tepat baginya.

Atas dasar inilah maka kita bisa temukan bahwa gagasan mengenai perencanaan produksi yang terpusat—yang memberikan wewenang bagi negara untuk mengatur dan mengawasi produksi—menjadi salah satu teori doktrinal terpenting, yang dipandang sebagai faktor penentu dalam doktrin-doktrin atau sistem-sistem sosialis—juga dalam doktrin-doktrin atau sistem-sistem yang kita pandang condong terhadap

sosialisme. Namun tentu kita tidak bisa mengesampingkan fakta bahwa perencanaan produksi dan penyerahan wewenang kepada badan yang lebih tinggi—seperti negara—untuk menjalankan perencanaan ini tidak harus berarti bahwa badan tersebut mendapat hak kepemilikan atas sarana-sarana produksi, tidak juga ia mesti terkait dengan distribusi sarana-sarana produksi di antara para individu.

Gagasan sentralisasi produksi ini adalah sebuah pemikiran doktrinal yang berhubungan dengan doktrin ekonomi. Gagasan ini bukanlah suatu topik bahasan penelitian ilmiah, meskipun pada kenyataannya ia berhubungan dengan produksi dan bukan dengan distribusi.

Sebaliknya, kita juga bisa temui banyak pemikiran atau gagasan yang berhubungan dengan kasus-kasus distribusi justru masuk ke pembahasan ilmu ekonomi walaupun mereka terkait dengan distribusi. Sebagai contoh, ketika Ricardo menyatakan bahwa bagian (*share*) yang didapat buruh dari kekayaan yang dihasilkan (*produced wealth*)—yang dilambangkan dengan upah—dalam keadaan apa pun jumlahnya tidak akan melebihi apa yang sekadar mencukupi kebutuhan hidup,[1] ia tidak sedang mengemukakan sesuatu yang bersifat doktrinal, ia juga tidak memaksudkannya sebagai peraturan yang dapat dipakai oleh negara dalam membentuk suatu sistem pembayaran upah, seperti halnya sistem kepemilikan privat (pribadi) dan kebebasan ekonomi. Ia hanya coba menjelaskan realitas yang dijalani oleh para buruh dan hasil niscaya dari realitas itu. Ia tidak merekomendasikan agar negara menerapkan batas maksimum upah, tidak juga menggugat kebebasan ekonomi yang dianut suatu negara dan kapasitasnya sebagai negara kapitalis.

* * * * *

Doktrin ekonomi dan ilmu ekonomi digunakan oleh setiap orang pada saat yang bersamaan ketika sedang mempelajari atau membahas

permasalahan produksi dan distribusi. Akan tetapi, meskipun begitu, kita tidak boleh mengabaikan perbedaan yang ada di antara keduanya atau mencampur aduk keduanya dalam penelitian ekonomi, sesuatu yang disokong oleh mereka yang meyakini ketiadaan sistem ekonomi dalam Islam ketika mereka tidak berhasil membedakan secara positif antara ilmu pengetahuan dan doktrin. Mereka berpikir bahwa pernyataan tentang keberadaan sistem ekonomi dalam Islam dikemukakan untuk mengklaim bahwa Islam telah lebih maju dari para cendekiawan Barat dalam penciptaan-ilmiah ekonomi-politik. Mereka juga mengira bahwa pernyataan adanya ekonomi Islam itu artinya bahwa dalam Islam kita akan menemukan suatu pemikiran ekonomi dan perbincangan ilmiah yang berhubungan dengan hukum-hukum kehidupan ekonomi, seperti yang berkenaan dengan produksi dan distribusi, sebagaimana yang dapat kita temui dalam teori-teori yang dikemukakan oleh Adam Smith dan Ricardo, juga banyak pakar ekonomi-politik lainnya. Dan karena kita tidak melihat adanya perbincangan seperti itu, maka mereka mengatakan bahwa ekonomi Islam itu sebenarnya tidak lain sekadar mitos, isapan jempol dan khayalan semata.

Akan tetapi orang-orang ini pastilah akan mencabut tuduhan itu kalau saja mereka bisa membedakan doktrin ekonomi dengan ilmu ekonomi atau ekonomi-politik. Setelah mereka memahami perbedaannya, maka mereka akan jelas-jelas melihat bahwa ekonomi Islam itu adalah suatu doktrin dan bukan ilmu pengetahuan atau sains.

Doktrin ekonomi berisikan setiap aturan dasar dalam kehidupan ekonomi yang berhubungan dengan ideologi [keadilan sosial]. Sementara ilmu ekonomi berisikan setiap teori yang menjelaskan realitas kehidupan ekonomi, terpisah dari ideologi awal atau cita-cita keadilan.

Jadi, ideologi keadilanlah yang bisa membedakan antara doktrin dan ilmu pengetahuan, serta tonggak pemisah yang dengannya gagasan-

gagasan doktrinal dibedakan dari teori-teori ilmiah, karena ideologi keadilan itu sendiri bukanlah sesuatu yang ilmiah dan nyata—yang dapat diukur dan diamati atau menjadi subjek pengujian eksperimental oleh sarana-sarana ilmiah. Keadilan adalah suatu estimasi dan penilaian moral. Jadi kalau Anda, misalnya, ingin tahu ruang lingkup keadilan dalam sistem kepemilikan privat, atau untuk menilai adil atau tidaknya sistem bunga yang menjadi dasar bagi perbankan, Anda tidak bisa melakukan pengukuran ilmiah seperti halnya Anda mengukur [derajat] panas udara atau titik didih cairan tertentu. Karena panas dan penguapan adalah fenomena-fenomena fisik yang bisa dipahami secara ilmiah. Sementara dalam hal estimasi keadilan, Anda harus menggunakan nilai-nilai etika dan cita-cita luhur yang berada di luar batas-batas pengukuran material.

Keadilan pada dasarnya bukanlah suatu gagasan ilmiah; jadi kalau digabungkan dengan sebuah gagasan, maka gagasan tersebut serta-merta mendapatkan label doktrinal yang membuatnya berbeda dari pemikiran ilmiah. Jadi, prinsip kepemilikan privat, kebebasan ekonomi, penghapusan sistem bunga, atau nasionalisasi sarana-sarana produksi, semuanya termasuk doktrin karena mereka terkait dengan gagasan keadilan. Sementara hukum hasil yang berkurang (*law of diminishing returns*),[2] kemudian hukum suplai dan permintaan (*law of supply and demand*),[3] atau hukum-besi upah (*iron law of wages*),[4] semua ini merupakan aturan ilmiah karena tidak ada sangkut pautnya dengan evaluasi fenomena-fenomena ekonomi itu. Hukum hasil yang berkurang tidak bisa menentukan apakah hasil yang berkurang itu adil atau tidak. Ia hanya mengungkapkan 'hasil yang berkurang' sebagai fakta objektif yang tetap. Seperti itu pula, hukum suplai dan permintaan tidak bisa menyatakan adil atau tidaknya kenaikan harga akibat kelangkaan suplai atau peningkatan permintaan. Ia hanya menunjukkan hubungan objektif yang berbanding terbalik antara harga dan kuantitas suplai serta

permintaan sebagai salah satu konsekuensi pasti dari pasar kapitalis. Begitu pula halnya dengan hukum-besi upah. Ia hanya mengungkapkan realitas positif di mana para buruh selalu menerima upah yang tidak jauh dari level "sekadar bisa mempertahankan hidup". Ia tidak mempersoalkan adil tidaknya bagian para buruh yang begitu kecil. Faktanya, semua hukum ilmiah tidak didasarkan pada ideologi keadilan; mereka hanya didasarkan pada deduksi (kesimpulan) yang diambil dari kenyataan yang ada serta pengamatan terhadap berbagai manifestasinya yang berbeda. Lain halnya dengan hukum-hukum doktrinal, yang selalu melekat pada suatu ideologi keadilan tertentu.

Meskipun begitu, pemisahan yang jelas antara penelitian doktrinal dan penelitian ilmiah tidak mencegah doktrin untuk menggunakan kerangka penelitian ilmiah sewaktu-waktu. Seperti, misalnya, dalam hukum suplai dan permintaan ataupun hukum-besi upah. Hukum-hukum ini secara ilmiah menegaskan dan berlaku dalam realitas yang keduanya jelaskan—dalam masyarakat kapitalis sesuai dengan kapitalisme doktrinal—karena kedua hukum ini adalah hukum-hukum ilmiah dalam suatu kerangka doktrinal tertentu, bukan kerangka ilmiah. Keduanya juga tidak valid dalam kerangka yang lain.

Dengan sekadar meletakkan batas yang jelas antara doktrin ekonomi dan ilmu ekonomi, kita dapat mengetahui bahwa ketika kita bicara tentang keberadaan doktrin ekonomi dalam Islam, ini tidak berarti Islam menyelidiki, misalnya, hukum suplai dan permintaan atau memetakan jangkauan pengaruh dari peningkatan atau penurunan suplai atau permintaan dalam pasar bebas. Yang Islam lakukan adalah memastikan adanya kebebasan dalam pasar, juga melindungi dan menjaganya, serta mengawasi pasar dan memberikan batas-batas pada kebebasan itu guna menyelaraskannya dengan konsep keadilan yang diadopsinya (Islam).

Begitu pula, Islam tidak meneliti [pertanyaan tentang] hubungan antara aksi naik dan turun yang terjadi antara keuntungan (*profit*) dan tingkat suku bunga (*interest*), atau hubungan antara pergerakan modal dan perdagangan, atau tentang faktor-faktor yang memicu peningkatan atau penurunan keuntungan. Yang Islam lakukan adalah mengoreksi keuntungan dan bunga lalu memberikan penilaiannya—dalam kaitannya dengan investasi kekayaan atau perdagangan—guna menyelaraskan keduanya dengan konsep keadilan Islam. Islam juga tidak meneliti fenomena hasil yang menurun (*diminishing returns*) dari suatu [proses] produksi ataupun sebab-sebabnya. Akan tetapi, Islam meneliti apakah sah dan adil bila produksi diletakkan di bawah pengawasan sebuah badan-terpusat yang lebih tinggi.

* * * * *

Dari semua itu, kita bisa memahami bahwa tugas fungsional suatu doktrin ekonomi ialah memecahkan masalah-masalah dalam kehidupan ekonomi yang berhubungan dengan konsepsi-konsepsi ideologinya dan cita-cita keadilannya. Dan ketika kita menambahkan ke dalam semua itu, fakta bahwa dua ungkapan dalam Islam—halal (sah menurut hukum) dan haram (tidak sah menurut hukum)—termasuk nilai-nilai dan cita-cita yang Islam adopsi, maka hal ini secara alami akan mendorong kita untuk mengakui keberadaan doktrin ekonomi dalam Islam. Karena konsep halal dan haram dalam Islam meliputi segenap aktivitas manusia dan seluruh jenis perilakunya: perilaku penguasa dan rakyat yang dipimpinnya, perilaku pembeli dan penjual, perilaku majikan dan pekerja, perilaku orang yang memiliki pekerjaan dan pengangguran; sebab setiap perilaku ini pastilah dapat dinilai halal atau haram, dan—sebagai konsekuensinya—adil atau tidak adil. Kalau Islam melarang suatu perbuatan tertentu, maka perbuatan itu dihukumi haram, jika sebaliknya, maka perbuatan itu halal.

Hubungan Antara Doktrin Ekonomi dan Hukum Perdata

Setelah kita memahami bahwa doktrin ekonomi berbeda dengan ilmu ekonomi, maka kita kemudian harus pula mengetahui perbedaan antara doktrin ekonomi dan hukum perdata (*civil law*). Doktrin ekonomi adalah kumpulan teori dasar yang dipakai untuk memecahkan masalah dalam kehidupan ekonomi; sementara hukum perdata (hukum sipil) adalah undang-undang yang mengatur hubungan-hubungan moneter (yang terkait dengan uang) di antara para individu serta hak-hak personal dan substantif yang mereka miliki. Atas dasar itu, doktrin (sistem) ekonomi suatu masyarakat tidaklah sama dengan hukum sipil negara itu, karena di banyak negara, misalnya, sistem ekonomi kapitalis mereka tidak sama dengan [sistem] hukum perdata mereka. Terkait dengan hal inilah negara-negara rumpun Jerman atau negara-negara Latin, misalnya—sebagai konsekuensi dari perbedaan kecenderungan-kecenderungan mereka—berbeda satu sama lain dalam hal hukum perdata mereka, walaupun sistem ekonomi mereka sama, yakni sistem kapitalis. Hukum-hukum perdata yang berlaku di negara kapitalis, di mana kontrak barter atau pinjam-meminjam diatur, misalnya, dibentuk tanpa terlepas dari kapitalisme sebagai doktrin (sistem) ekonomi. Hukum-hukum perdata ini diajukan sebagai pemberi warna kapitalis bagi doktrin ekonomi. Hal ini menimbulkan kebingungan dan ambiguitas antara teori-teori dasar dan perincian-perincian legal, antara doktrin dan hukum, juga antara teori-teori dasar kapitalisme tentang kebebasan kepemilikan serta kebebasan investasi-divestasi dan hukum-hukum yang menaungi prinsip-prinsip kebebasan kapitalis.

Maka akan salah sekali kalau seorang peneliti ekonomi Islam mencoba menawarkan sekumpulan ordonansi (aturan hukum) Islam yang berada dalam tataran hukum perdata menurut pemahaman saat itu—sesuai dengan teks-teks yuridis dan legalnya—sebagai doktrin

ekonomi Islam. Inilah yang dilakukan oleh sejumlah penulis Muslim ketika mereka berusaha mengkaji doktrin (sistem) ekonomi dalam Islam; mereka bicara tentang sekumpulan hukum Islam yang mengatur hak kepemilikan (*huqûqul mâliyyah*) dan aktivitas usaha (*mu'âmalât*), seperti hukum Islam tentang jual-beli, sewa-menyewa, pemalsuan, perjudian, penipuan, dan lain-lain. Mereka seperti seseorang yang ingin mengkaji dan mengetahui doktrin ekonomi masyarakat Inggris, namun bukannya coba mengetengahkan kapitalisme (prinsip-prinsip fundamentalnya tentang kepemilikan properti, investasi dan divestasinya, juga konsep-konsep serta nilai-nilai yang melambari prinsip-prinsip ini), ia malah cukup puas dengan sekadar mengkaji hukum perdata negara tersebut beserta segala sesuatu yang berkaitan dengan aturan-aturan dan berbagai regulasi yang terkait dengannya.

Tetapi, meskipun kita harus membedakan antara sifat teoretis doktrin (sistem) ekonomi dan hukum perdata, kita tidak boleh memutus hubungan yang ada di antara keduanya. Sebaliknya, pada saat yang sama kita mesti menekankan hubungan yang kuat dan erat antara doktrin ekonomi dan hukum perdata, menganggap keduanya sebagai komponen dari satu kesatuan organik yang solid.

Sebenarnya, doktrin (sistem) ekonomi beserta segenap teori dan aturan fundamentalnya membentuk fondasi bagi struktur atas (suprastruktur), yakni hukum [perdata]. Bagaimanapun, fakta bahwa doktrin ekonomi menjadi fondasi teoretis bagi [pembentukan] hukum, tidak berarti hukum itu menjadi sebuah doktrin ketika pada gilirannya hukum itu menjadi suprastruktur yang bertumpu pada sebuah fondasi, di mana keseluruhan bangunan besar teoretis masyarakat bertumpu pada satu basis teoretis yang bersifat umum (general), dan bersama-sama membuat sejumlah lapisan yang mana beberapa di antaranya bertumpu pada yang lain (dalam suatu cara tertentu) sehingga lapisan yang awal dipandang sebagai basis dan fondasi dari lapisan yang dibangun di

atasnya. Doktrin (sistem) ekonomi dan hukum [perdata] adalah dua struktur teoretis seperti itu. Hukum [perdata] adalah lapisan atasnya, dan terbentuk sesuai dengan doktrin (sistem) ekonomi. Ia (hukum perdata) juga terbentuk sesuai dengan teori-teori dan berbagai konsepsi yang terkandung di dalam doktrin ekonomi.

Untuk lebih jelasnya, mari kita ambil satu contoh dari doktrin (sistem) ekonomi kapitalis dan pertaliannya dengan hukum-hukum perdata dalam tataran teoretis dan aktualnya, sehingga kita bisa melihat hubungan antara doktrin ekonomi dan hukum [perdata] serta ruang lingkupnya, di mana hukum dipengaruhi oleh doktrin baik secara teoretis maupun aktual.

Dengan melihat hak-hak pribadi yang tertuang dalam hukum perdata, maka kita akan dapat memahami pengaruh dari doktrin ekonomi terhadap hukum perdata. Kita bisa melihat bahwa teori obligasi (*theory of obligation*)[5]—yang merupakan landasan dari hukum perdata—menarik kandungan teoretis pemikirannya dari sifat [sistem] ekonomi kapitalis selama rentang masa di mana pemikiran-pemikiran kapitalis tentang kebebasan ekonomi tengah merajalela dan prinsip kebebasan ekonomi menyelimuti pemikiran masyarakat umum. Kemunculan prinsip kekuatan kehendak (*power of will*) dalam teori obligasi adalah hasil dari kenyataan itu. Teori obligasi memikul label doktrinal kapitalisme karena ia menekankan fakta bahwa kehendak pribadi individulah yang menjadi satu-satunya sumber segenap hak dan kewajiban pribadi, dan menolak mengakui keberadaan hak individu atas individu lain, atau hak masyarakat atas individu, kecuali bila dilatari oleh kehendak-bebas (*free will*) individu itu sendiri yang mengakui hak pihak lain atasnya.

Dari sini jelas bahwa tidak diakuinya hak seseorang [atau masyarakat] atas individu kecuali bila dilatari oleh kehendak-bebas individu itu, merupakan penerjemahan tepat atas pengertian ideal doktrin

...ebasan ek... ranah doktrinal ekonomi ke dalam ranah l...al (hukum).

Beberapa bukti penerjemahan teori-teori doktrin ekonomi kapitalistik ke dalam perincian-perincian undang-undang legislatif pada tataran hukum, adalah sahnya kontrak-kontrak jual-beli baik kredit maupun sewa [dengan bunga], misalnya penjualan sejumlah gandum yang pembayarannya diberikan di masa datang berupa gandum dengan jumlah yang lebih besar, atau menjual barang secara kredit dengan persentase [bunga] tertentu, atau ketika seorang pemilik modal berupa alat-alat pertambangan menyewa tenaga kerja untuk mengeksploitasi minyak lalu hasil eksploitasi itu menjadi milik si empunya modal. Hukum yang membolehkan semua itu hanya bisa mendapatkan justifikasinya dari teori-teori kapitalis doktrin ekonomi. Hal yang sama dapat kita temui dalam hak-hak substantif (nyata) yang tertuang dalam hukum perdata, yakni hak kepemilikan (*the right of property*) yang merupakan hak substantif yang utama. Hukum mengatur hak ini berdasarkan sudut pandang umum yang diadopsi oleh doktrin (sistem) ekonomi yang berkaitan dengan distribusi kekayaan. Karena doktrin kapitalisme percaya pada kebebasan kepemilikan dan memandang hak kepemilikan sebagai sesuatu yang sakral, maka lapisan luar dari struktur kapitalisnya mengizinkan individu untuk memiliki hak kepemilikan atas tambang sesuai dengan [prinsip] kebebasan kepemilikan, juga untuk mengambil keuntungan dari apa yang menjadi miliknya sesuai dengan kepentingannya sendiri. Individu tidak boleh dicegah dari menggunakan apa yang menjadi miliknya dengan cara apa pun yang ia sukai atau senangi, tanpa melihat apa pun dampaknya terhadap pihak lain, selama kepemilikan dan kebebasan itu dapat dipandang sebagai hak-hak alamiah individual dan bukan fungsi sosial yang dijalani individu dalam masyarakat.

Ketika era kebebasan ekonomi mulai mengalami kemunduran dan pengertian kepemilikan privat mengalami perubahan, bermunculanlah hukum-hukum perdata yang menolak kepemilikan atas sejumlah jenis kekayaan dan sumber alam [sebagai milik pribadi] dan tidak mengizinkan individu untuk menyalahgunakan hak kepemilikannya sebebas-bebasnya.

Semua ini menjelaskan hubungan saling ketergantungan antara hukum perdata dan doktrin [ekonomi], sampai derajat di mana kita bisa mengetahui doktrin ekonomi beserta berbagai karakteristik orisinalnya hanya dengan melihat hukum perdata yang berlaku. Jadi, seseorang yang tidak bisa mengenal langsung doktrin ekonomi suatu negara, dapat menilik hukum perdata yang berlaku di negara tersebut—bukan sebagai doktrin ekonomi negara itu (karena doktrin ekonomi suatu negara berbeda dengan hukum perdatanya), melainkan sebagai suprastruktur dari doktrin ekonomi dan lapisan luarnya yang merefleksikan kandungan doktrin ekonomi beserta karakteristik-karakteristik umumnya. Dengan mengkaji hukum perdata suatu negara, ia bisa dengan mudah mengetahui apakah negara itu kapitalis atau sosialis. Bahkan tidak hanya sampai di situ, ia bahkan bisa mengetahui sampai sejauh mana negara itu mengadopsi kapitalisme atau sosialisme.

Kesimpulan

Sejauh ini kita telah mendiskusikan perbedaan antara doktrin ekonomi dan ilmu ekonomi secara umum, serta perbedaan antara doktrin ekonomi dan hukum perdata. Dari diskusi ini dapat disimpulkan bahwa kita tidak bisa bicara tentang doktrin ekonomi Islam sebagai sebuah ilmu ekonomi atau sebagai suatu kumpulan kesepakatan pada tataran hukum perdata yang menyusun aturan-aturan tata perilaku dan semacamnya.

Di samping itu, kita juga telah mempelajari sifat hubungan antara doktrin dan hukum; dan dalam bab-bab berikutnya kita akan lihat pengaruh besar dari hubungan ini, *insya Allah*.

Karena kita telah menyadari adanya doktrin ekonomi dalam Islam yang berbeda dengan ilmu ekonomi; dan setelah kita bisa membedakan antara doktrin dan hukum dengan memahami jenis hubungan yang ada di antara keduanya, maka kita sekarang harus mendiskusikan langkah kita selanjutnya, yakni membahas ekonomi Islam dalam buku ini, sambil meneliti kekhususan-kekhususannya serta poin-poin utama kekhususan-kekhususan itu. Kita juga harus bisa menjelaskan metode praktis kita berdasarkan kajian kita terdahulu mengenai doktrin secara umum, serta perbedaan antara ilmu dan hukum berdasarkan jenis hubungan yang mengikat hukum perdata dengan doktrin.

Proses Penemuan dan Proses Penciptaan

Penelitian yang akan kita lakukan dalam kajian kita tentang doktrin (sistem) ekonomi Islam berbeda dengan penelitian serupa tentang doktrin (sistem) lain yang telah dilakukan oleh para ahlinya. Posisi para peneliti (pencari) doktrin ekonomi Islam pada dasarnya berbeda dari posisi para peneliti (pencipta) doktrin ekonomi lain yang telah lebih dulu melakukan penelitian mereka dan berhasil mempersembahkan kepada dunia sejumlah doktrin ekonomi yang berbeda, seperti kapitalisme ataupun komunisme.

Para cendekiawan [ekonomi] Islam dihadapkan pada sistem ekonomi yang telah sempurna dan telah selesai pembentukannya. Mereka harus memahami aspek riilnya, menentukan kerangka umumnya, mengungkap aturan-aturan dasar pemikirannya (yang mengaturnya), sebisa mungkin mengatasi timbunan akumulasi waktu dan interval sejarah yang panjang, menyuguhkan berbagai karakteristik orisinalnya, secara intensif membenahi eksperimen-eksperimen

terdahulu yang tidak dapat dipercaya guna menyelaraskan mereka dengan Islam serta membersihkan mereka dari kerangka berbagai budaya nonislami yang mengarahkan pemahaman terhadap segala sesuatu berdasarkan sifat dan kecenderungan-kecenderungan berpikir mereka.

Berusaha mengatasi segala kesulitan ini guna menemukan doktrin ekonomi Islam adalah tugas dari para cendekiawan [ekonomi] Islam.

Atas dasar ini dapat dikatakan bahwa proses yang kita jalani adalah proses penemuan (pencarian). Sebaliknya, para cendekiawan penyokong doktrin [ekonomi] kapitalisme dan komunisme menjalani proses kreasi atau penciptaan (pembentukan).

Masing-masing proses itu—proses penemuan dan proses penciptaan—memiliki berbagai karakteristik dan kekhasannya masing-masing yang tercermin dalam penelitian yang dijalankan oleh para cendekiawan Islam maupun para cendekiawan kapitalis dan komunis.

Karakteristik dan kekhasan yang terpenting adalah penentuan tata laku prosedur dan generalisasinya.

Dalam proses penciptaan doktrin (sistem) ekonomi dan pembangunan struktur teoretis masyarakat yang lengkap, gagasan [si peneliti] mengambil rangkaian tetap dan rangkaian alaminya serta secara langsung memformulasikan teori-teori umum doktrin ekonomi. Lalu, gagasan menjadikan teori-teori tersebut sebagai basis bagi penelitian sekunder dan basis bagi pembentukan suprastruktur hukum-hukum yang didasarkan pada doktrin ekonomi serta yang dipandang sebagai lapisan luar dari doktrin itu, seperti hukum perdata yang tergantung pada doktrin dan dibentuk berdasarkannya—sebagaimana telah kita bahas sebelum ini.

Adapun dalam proses penemuan doktrin ekonomi, prosedurnya terbalik. Pada titik awal pencarian kita tidak memiliki gambaran jelas

tentang doktrin itu, tidak pula aspek apa pun darinya atau bentuk nyatanya. Kita juga tidak mengetahui apakah doktrin itu memegang prinsip-prinsip kepemilikan umum (*common property*) atau kepemilikan privat (*private property*). Pun kita tidak mengetahui apa yang menjadi basis teoretis doktrin tersebut dalam kaitannya dengan kepemilikan; apakah kebutuhan, keinginan, kerja, atau kebebasan?

Ditambah lagi kita tidak memiliki teks eksplisit dari perumus doktrin ini yang bisa dijadikan sarana untuk menemukannya, untuk menghilangkan ketidakjelasan yang melingkupi doktrin tersebut. Maka tidak ada jalan lain bagi kita kecuali mencari metode lain dan menggunakannya untuk menemukan doktrin itu atau untuk menyingkap sebagian sisi gelapnya.

Metode ini bisa kita tetapkan berdasarkan hubungan saling ketergantungan antara doktrin [ekonomi] dan hukum [perdata]—hubungan yang telah kita bahas sebelum ini. Karena hukum perdata merupakan lapisan luar dari doktrin [ekonomi] dan menerima arahan darinya, maka kita bisa menemukan doktrin [ekonomi] dengan menilik hukum perdatanya, sebab kita mengetahui bahwa hukum perdata didasarkan pada doktrin [ekonomi]. Karena itu, kita perlu mencari pancaran-pancaran yang terserak dari doktrin ekonomi itu di ruang lingkup luarnya, yakni dari suprastrukturnya dan dari jejak-jejak [hadis]-nya yang merefleksikannya dalam berbagai bidang yang berbeda. Dengan menilik pancaran-pancaran dan jejak-jejak [hadis] ini, kita bisa mendapatkan estimasi pasti tentang jenis gagasan-gagasan dan teori-teori doktrin ekonomi itu, yang tersembunyi di balik permukaan.

Dari sini bisa dilihat bahwa proses penemuan menempuh jalan yang berlawanan dengan jalan yang ditempuh oleh proses penciptaan, karena proses penemuan berangkat dari lapisan luar menuju ke dasarnya. Proses penemuan melibatkan pengumpulan seluruh jejak

untuk kemudian mengikatnya menjadi satu guna mendapatkan bentuk doktrin ekonomi. Berbeda halnya dengan proses penciptaan yang bergerak dari pembentukan doktrin menuju pembagian cabang-cabangnya.

Inilah posisi kita berkenaan dengan proses yang harus kita tempuh dalam usaha menemukan [sistem] ekonomi Islam—atau lebih tepatnya, sebagian besarnya. Karena walaupun sejumlah aspek ekonomi Islam dapat ditarik langsung dari teks-teks (nas-nas) yang ada, terdapat sejumlah gagasan dan teori fundamental yang tidak mudah ditarik secara langsung dari teks-teks tersebut. Satu-satunya cara yang bisa dilakukan adalah menarik sejumlah gagasan dan teori tersebut secara tidak langsung dengan berlandaskan pada lapisan luar bangunan besar Islam serta dengan arahan dari hukum-hukum Islam yang mengatur masalah kontrak (perjanjian) dan hak.

Jadi, dalam menjalani proses penemuan, kita berangkat dari lapisan luar dan turun secara bertahap menuju lapisan di bawahnya. Sementara mereka yang menjalani proses penciptaan, berusaha membangun struktur [ekonomi], bukan menemukannya. Dalam menjalani proses penciptaan dan konstruksi struktur tersebut, mereka naik dari lapisan dasar ke lapisan selanjutnya. Dalam proses konstruksi ini, lapisan kedua tidak muncul sebelum lapisan pertama terbentuk.

Dengan begitu, posisi kita sejak awal berbeda dari posisi mereka, para pelopor doktrin (sistem) ekonomi kapitalis dan sosialis. Bahkan berbeda pula dari posisi para pengikut mereka [yang muncul belakangan setelah terbentuknya kedua doktrin itu], yang terlibat dalam kajian guna menemukan dan menentukan doktrin (sistem) ekonomi para pelopor itu, karena kajian tersebut masih berada dalam lingkup yang memungkinkan para pengkaji untuk menarik [gagasan-gagasan dan teori-teori para pelopor kedua doktrin itu] secara langsung. Ini disebabkan kedua doktrin tersebut sesuai dengan bentuk-bentuk umum

yang dikemukakan oleh para pelopor mereka. Misalnya, untuk mengetahui doktrin ekonomi Adam Smith kita tidak mesti mengkaji gagasan-gagasannya dalam ruang lingkup hukum perdata atau metode hukum itu dalam mengatur berbagai hak dan kewajiban [perdata]. Sebaliknya, kita dapat mengawali kajian justru dengan gagasan doktrinal Adam Smith mengenai ekonomi. Ceritanya akan berlawanan ketika kita ingin mencari tahu berbagai kandungan doktrin ekonomi Islam, karena kita tidak bisa menemukan bentuk nyata dari doktrin tersebut di dalam sumber-sumber Islam—tidak seperti dalam kasus Adam Smith. Dihadapkan pada kenyataan itu, kita terpaksa melacak jejak-jejaknya dan berusaha menemukan doktrin ekonomi tersebut secara tidak langsung dengan menilik petunjuk-petunjuknya yang tercermin dalam struktur atas bangunan besar Islam.

Inilah yang menyebabkan proses penemuan yang dijalani oleh cendekiawan Islam terkadang tampak terbalik. Bahkan proses ini [terkadang] tampak mengabaikan perbedaan antara doktrin ekonomi dan hukum perdata ketika berusaha untuk menghadirkan ordonansi (aturan) Islam pada tataran hukum perdata, juga ketika berusaha mengkaji doktrin ekonomi dalam Islam. Bagaimanapun, proses tersebut tetap berada di jalurnya yang benar selama ia berusaha menghadirkan ordonansi-ordonansi itu sebagai struktur atas doktrin [ekonomi] yang dapat mengarahkan kepada penemuan doktrin itu sendiri, dan tidak menghadirkan ordonansi-ordonansi itu sebagai doktrin dan teori-teori ekonomi Islam.

Sistem Keuangan sebagai Hukum Perdata

Sehubungan dengan ini, penting kiranya bagi kita untuk juga menyandingkan sistem keuangan dengan hukum perdata sebagai satu suprastruktur doktrin ekonomi yang mencerminkan sifat-sifat doktrin tersebut dan terbentuk berdasarkan kebutuhan-kebutuhannya. Se-

bagaimana proses penemuan dapat mengambil manfaat dari pancaran doktrin ekonomi yang tercermin dalam hukum perdata, pancaran doktrinal yang sama juga dapat dimanfaatkan berkenaan dengan sistem keuangan.

Jika kita menginginkan sebuah contoh pengaruh doktrin ekonomi terhadap sistem keuangan sebagai salah satu suprastrukturnya, kita dapat menemukannya dalam kaitan antara doktrin ekonomi dengan sistem keuangan umum, dengan cara menentukan hubungan antara doktrin kapitalis dan sistem keuangan umumnya—sebagaimana sebelum ini kita coba memahami kaitan antara doktrin ekonomi dan hukum perdata dengan cara menentukan hubungan antara doktrin kapitalis dan hukum perdatanya. Salah satu perwujudan dari hubungan sistem ekonomi kapitalis dan sistem umum hukum sipilnya adalah pengaruh dari gagasan tentang domain. Yang dimaksud dengan domain adalah apa-apa yang menjadi milik negara, seperti tanah, hutan, dan tambang yang dikuasai oleh negara dan yang hasilnya menjadi hak negara. Dalam sistem keuangan, domain dipandang sebagai sumber utama pendapatan negara. Gagasan tentang domain melemah dan cakupan kepemilikan negara menyempit bahkan hampir menghilang dari sistem keuangan negara di bawah pengaruh prinsip kebebasan ekonomi ketika doktrin kapitalis menancapkan pengaruh despotiknya dan saat gagasan doktrin kapitalis menjadi kekuatan yang dominan. Salah satu syarat untuk mengamankan kebebasan ekonomi adalah sikap pasif (tidak ikut campurnya) negara dalam aktivitas produktif, kecuali dalam peran-peran kecil yang tidak bisa ditangani oleh aktivitas individual. Karena itulah, lazimnya sebuah negara kapitalis menggantungkan keuangan umumnya pada pajak dan sumber-sumber pendapatan lain semacamnya. Lalu, domain muncul lagi ke permukaan sebagai sumber pendapatan negara yang penting dan memperluas cakupannya seiring dengan berkembang dan berkuasanya kecenderungan komunisme,

sementara prinsip kebebasan ekonomi surut dari pemikiran ekonomi umum.

Salah satu bukti keterkaitan antara doktrin ekonomi dan sistem keuangan umum adalah kenyataan bahwa fungsi pendapatan negara berbeda sesuai dengan doktrin ekonomi yang memengaruhinya. Pada era dominasi doktrin kapitalis dengan gagasan kebebasan ekonominya, fungsi dasar dari pendapatan negara adalah untuk menutupi pengeluaran-pengeluaran negara, sebagai alat pemelihara perdamaian dan mempertahankan negara. Ketika gagasan-gagasan komunis mulai menginvasi ranah doktrin ekonomi, mulailah pendapatan negara memainkan perannya dalam mengoreksi distribusi kekayaan yang tidak adil demi menghapus kesenjangan sosial antarkelas [dalam masyarakat] dan demi mewujudkan keadilan sosial. Negara tidak hanya mengumpulkan pendapatan atau pajak untuk menutupi berbagai pengeluarannya, seperti untuk membeli peralatan pertahanan dan keamanan. Lebih dari itu, negara juga akan membiayai pelaksanaan kewajiban-kewajiban barunya.

Bukti-bukti ini menunjukkan bahwa [kebijakan] pendapatan umum suatu masyarakat diadopsi dari prinsip fundamental doktrin ekonominya, persis sebagaimana hukum perdata ditarik dari doktrin ekonominya—hal mana yang dapat menjadikannya (hukum perdata) sebagai pusat observasi bagi proses penemuan, karena ia merupakan lapisan luar yang melaluinya si peneliti dapat sampai pada lapisan di bawahnya, yakni doktrin ekonomi.

Kesimpulan

Berdasarkan pada apa yang telah diuraikan sebelumnya, penting bagi kita untuk menyertakan sejumlah ordonansi dan aturan hukum Islam yang dapat ditafsirkan sebagai suprastruktur doktrin ekonomi

[Islam] dalam ruang lingkup proses penemuan doktrin ekonomi itu, bahkan jikalau mereka tidak sepenuhnya menjadi bagian dari inti doktrin tersebut.

Untuk itu, diskusi dalam buku ini akan memuat banyak ordonansi yang berkenaan dengan *mu'âmalât* (hubungan personal dan finansial; transaksi keuangan antarindividu) dan hak-hak yang mengatur hubungan finansial antarindividu, sebagaimana juga akan memuat sejumlah ordonansi dari hukum suci yang mengatur hubungan finansial antarbangsa dan antarnegara. Diskusi juga akan membahas penentuan sumber-sumber pendapatan negara dan kebijakan pengeluarannya, lantaran buku ini tidak hanya dimaksudkan untuk mempresentasikan doktrin ekonomi Islam, namun juga untuk mengkaji proses doktrin ini dan menentukan modus operandinya, masalah-masalah di dalamnya, serta hasil-hasil dari proses tersebut.

Untuk itulah kita harus mengumpulkan dan menata ordonansi-ordonansi Islam yang berkaitan dengan hak-hak dan pajak-pajak dalam *mu'âmalât* yang terhitung sebagai suprastruktur doktrin ekonomi lalu menelaahnya dalam rangka menjalani proses penemuan. Sementara ordinasi-ordinasi yang tidak relevan dikeluarkan dari ruang lingkup penelitian.

Beberapa contoh ordonansi yang relevan adalah yang berkenaan dengan bunga, penipuan, pajak kesetimbangan (*tax of equilibrium*),[6] dan pajak perang suci (*tax of religious war*).[7] Islam melarang pemberlakuan bunga dan penipuan dalam transaksi keuangan. Pengharaman bunga serta larangan meminjam ataupun meminjamkan sesuatu dengan sistem bunga memiliki peran dalam proses penemuan, lantaran pengharaman itu merupakan salah satu komponen dari suprastruktur teori distribusi kekayaan yang dihasilkan, yang dapat mengungkap aturan dasar umum dari distribusi kekayaan dalam

Islam—yang akan dibahas dalam diskusi tentang [permasalahan] distribusi setelah kita mengkaji [permasalahan] produksi. Berkenaan dengan larangan bagi penipuan, ia tidak hanya "milik" kerangka doktrinal ekonomi [Islam]. Semua negara, walaupun mereka menerapkan sistem ekonomi yang berbeda, sepakat dalam hal ini. Akan halnya pajak kesetimbangan dan pajak perang; pajak kesetimbangan yang diberlakukan Islam demi pemerataan, seperti zakat, misalnya, menjadi bagian dari proses penemuan. Namun tidak demikian dengan pajak perang (jihad) yang Islam berlakukan untuk membiayai angkatan perang *mujâhidîn* (orang-orang yang berjihad), karena ia adalah bagian dari misi negara Islam dan bukan merupakan bagian dari doktrin ekonomi Islam.

Proses Sintesis di Antara Hukum-hukum (Ordonansi-ordonansi)

Setelah kita mengumpulkan aturan-aturan Islam mengenai *mu'âmalât* serta hak-hak dan kewajiban-kewajiban [individu sebagai anggota masyarakat], marilah kita beralih sejenak guna menggali lebih dalam hingga kita menemukan aturan-aturan fundamental yang memberi bentuk bagi doktrin ekonomi Islam. Dalam kaitannya dengan itu, penting bagi kita untuk tidak berpuas diri dengan sekadar menghadirkan dan menelaah setiap aturan (ordonansi) tersebut sebagai aturan-aturan yang independen serta mengisolasi (memberikan sekat di antara) mereka satu sama lain. Metode isolasi atau individuasi dalam pembahasan ordonansi-ordonansi ini hanya berlaku pada tataran hukum perdata. Pada tataran itu, tiap perincian [ordonansi-ordonansi tersebut] bisa dihadirkan secara independen. Ini dikarenakan kajian tentang berbagai ordonansi hukum suci pada tataran [hukum] perdata tidak dimaksudkan untuk meneliti ruang lingkup yang lebih luas dari ordonansi-ordonansi tersebut. Kajian itu hanya dimaksudkan untuk

menghadirkan ordonansi Islam yang mengatur, misalnya, transaksi jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, atau persekutuan (*partnership*). Ia tidak bertugas menarik sintesis (simpulan) dari berbagai ordonansi ini yang bisa mengarah kepada sebuah hukum umum. Namun ketika berbagai ordonansi tersebut dikaji dan dihadirkan sebagai bagian dari proses penemuan, maka kita tidak bisa hanya menghadirkan perincian mereka, walaupun banyak peneliti sistem ekonomi Islam yang merasa cukup mengarahkan penelitian mereka sampai di sini. Namun bagi kita, mendapatkan sintesis dari segenap perincian itu adalah suatu keniscayaan. Kita harus mengkaji setiap perincian tersebut sebagai satu bagian dari keseluruhan, sebagai satu aspek dari bentuk umum yang terintegrasi, sehingga dari sini kita dapat menemukan aturan umum yang berasal dari keseluruhan itu, yang bisa menjelaskan atau menjustifikasinya. Sedangkan bila kita memakai metode isolasi dan sudut pandang individuasi, kita tidak akan bisa menemukan aturan umum itu.

Pengharaman bunga dalam kontrak pinjam-meminjam [atau kredit]; sanksi hukum atas pendapatan dari menyewakan alat-alat produksi; dalam kontrak sewa-menyewa, si penyewa tidak mendapat hak kepemilikan atas sesuatu yang disewanya; semua ordonansi (hukum) ini harus dikaji—setelah memastikan kevalidan (kesahihan) mereka—lalu dirumuskan sintesisnya. Dengan begitu, kita dapat menarik hukum fundamental dalam Islam yang berkenaan dengan distribusi kekayaan yang dihasilkan. Hukum fundamental itulah yang membedakan posisi Islam berkenaan dengan distribusi kekayaan dari posisi doktrin komunis yang menetapkan distribusi kekayaan yang dihasilkan hanya atas dasar kerja, juga dari posisi doktrin kapitalis yang menetapkan distribusi kekayaan yang dihasilkan atas dasar elemen-elemen—baik material maupun manusia—yang terlibat dalam proses menghasilkan kekayaan tersebut.

Konsepsi Andil di Dalam Proses

Kita dapat menempatkan konsepsi yang membentuk satu bagian penting dari tradisi Islam, sejajar dengan aturan-aturan hukum yang membantu proses penemuan doktrin ekonomi Islam.

Yang dimaksud dengan konsepsi adalah setiap pandangan atau gagasan yang menjelaskan sebuah fakta kosmik, atau sosial, atau Pembuat undang-undang. Keyakinan doktrinal Islam tentang keterkaitan antara alam semesta dan Allah Yang Mahatinggi menunjukkan konsepsi Islam yang nyata tentang alam semesta.[8]

Keyakinan doktrinal Islam yang menyatakan bahwa manusia telah melewati [tahap instingtif dan alamiah menuju] tahap akal dan pemikiran, menunjukkan konsepsi Islam tentang masyarakat manusia.[9]

Keyakinan doktrinal Islam yang menyatakan bahwa manusia tidaklah memegang hak kepemilikan atas barang dan kekayaan—yang mana mereka hanya dititipi sebagai anugerah atas penunjukan mereka sebaai khalifah (wakil) Tuhan, menunjukkan konsepsi Islam yang spesifik tentang perundang-undangan nyata perihal pembentukan institusi kepemilikan privat (*private property*). Menurut konsepsi Islam, segenap barang dan kekayaan adalah milik Allah, dan Dialah yang menunjuk individu-individu sebagai wakil-wakil-Nya dalam mengelola barang dan kekayaan tersebut. Konsepsi ini menunjukkan bahwa hak manusia atas kekayaan adalah hasil dari "tindakan hukum" penunjukannya sebagai khalifah Tuhan dalam hal pengelolaannya.

Kita tahu bahwa setiap konsepsi memiliki sudut pandang yang berbeda, begitu pula konsepsi-konsepsi Islam dalam menafsirkan alam semesta dan/atau fenomena-fenomenanya, atau masyarakat dan hubungan-hubungannya, atau segenap aturan hukum yang ada. Oleh karena itu, berbagai konsepsi tersebut tidak mentah-mentah masuk ke

aturan-aturan hukum. Tapi tentu saja ini tidak berarti kita menafikan bagian dari konsepsi-konsepsi itu yang terkait dengan kehidupan ekonomi dan fenomena-fenomenanya, atau dengan aturan-aturan hukum Islam yang berlaku. Bagian itu tetap kita pakai dalam usaha kita menemukan doktrin ekonomi Islam.

Untuk memperjelas bagian mana dari konsepsi-konsepsi itu yang memainkan peran dalam memberikan petunjuk bagi [proses penemuan] doktrin ekonomi Islam, kita harus menangkap lebih dulu hasil-hasil dari diskusi-diskusi kita mendatang, lalu meminjam dua konsepsi yang masuk ke proses penemuan doktrin ekonomi Islam, yang merupakan pokok bahasan dari kajian dalam buku ini.

Konsepsi pertama adalah konsepsi Islam tentang kepemilikan. Menurut konsepsi ini, Allah Yang Mahatinggi menunjuk sekelompok orang sebagai wali atau khalifah atas harta benda dan kekayaan alam lalu dengan pengundang-undangan kepemilikan privat menetapkan modus operandi dalam mana individu dapat merealisasikan mandat [yang diterimanya] sebagai khalifah untuk meningkatkan harta dan kekayaan yang dipercayakan padanya, juga untuk menjaga serta memanfaatkan harta dan kekayaan itu demi kepentingan dan kesejahteraan umat manusia. Maka, kepemilikan adalah amanah yang diemban oleh individu demi kepentingan masyarakat serta demi kepentingan dirinya sendiri di dalam masyarakat.

Konsepsi kedua—yang kita pinjam lebih dulu dari diskusi kita mendatang—adalah pandangan Islam mengenai perdagangan atau jual-beli (*exchange*). Menurut konsepsi ini, jual-beli pada dasarnya merupakan suatu cabang produksi; ketika seorang pedagang menjual produk orang lain, maka ia dianggap terlibat dalam proses produksi. Produksi adalah penciptaan kegunaan (*utility*) dan jasa atau layanan (*service*), bukan barang. Material atau substansi sebagai suatu

komoditas tidak bisa begitu saja dilepas ke konsumen tanpa melalui pengolahan lebih lanjut, karena komoditas yang tidak diolah lebih lanjut, tidak memiliki kegunaan bagi konsumen. Setiap perdagangan atau jual-beli yang memiliki kecenderungan memperpanjang rentang waktu [yang dibutuhkan bagi terjadinya] transaksi atau memperpanjang jarak (mata rantai) antara komoditas dan konsumennya demi mengeruk keuntungan semata, adalah anomali yang menyimpang dari sifat dasar fungsi perdagangan.

Mari kita tunda dulu pembahasan mengenai pemahaman Islam tentang kedua konsepsi ini beserta penjelasannya. Kita akan mengelaborasinya lebih jauh pada tempatnya sendiri dalam buku ini. Di sana kita akan membahasnya sebanyak yang dibutuhkan guna menjelaskan peran keduanya dalam proses penemuan doktrin ekonomi Islam, walaupun nantinya kita harus menemui sedikit pengulangan.

Dengan begitu, berdasarkan pola kedua konsepsi Islam ini, kita dapat benar-benar memahami dan bisa menentukan peran yang dimainkan oleh kedua konsepsi ini dalam bidang penelitian serta proses penemuan.

Sejumlah konsepsi Islam berperan dalam mempermudah pemahaman atas berbagai kaidah dan aturan perdata Islam yang diambil dari teks-teks hukum. Konsepsi pertama adalah konsepsi Islam tentang institusi kepemilikan privat yang telah kita singgung sebelumnya. Konsepsi ini membuat mental kita siap menerima teks-teks hukum Islam yang menafikan hak kepemilikan pribadi bila berbenturan dengan maslahat (kebaikan) umum dan kepentingan masyarakat. Menurut konsepsi ini, kepemilikan atas sebuah properti adalah suatu fungsi sosial yang dipercayakan oleh Pembuat hukum kepada individu agar ia dapat menyalurkannya dalam konteks tanggung jawab yang diembannya sebagai khalifah Allah di muka bumi, yang dengannya Allah memuliakan

manusia, dan bukan hak pribadi—dan ini berlaku menyeluruh tanpa ada kekecualian. Jadi, pada dasarnya hak penguasaan properti merupakan subordinat dari beban dan tanggung jawab [manusia] sebagai khalifah. Pemahaman atas konsepsi ini membuat kita mudah menerima teks-teks [hukum Islam] yang membatasi wewenang dan kekuasaan "pemilik" properti, serta yang pada kondisi tertentu mendukung pengambilalihan properti tersebut dari tangannya. Misalnya teks-teks hukum Islam yang bicara tentang tanah, di mana dikatakan bahwa penguasaan atas tanah harus dialihkan kepada orang lain bila orang pertama gagal mengolahnya dengan baik atau tidak menggunakannya sebagaimana mestinya sesuai dengan tuntutan statusnya sebagai khalifah.

Bagaimanapun, banyak ulama fikih (yurisprudensi) Islam yang ragu menerima teks-teks hukum Islam semacam itu karena dianggap menodai kesucian institusi kepemilikan privat. Jelas bahwa mereka tidak melihat teks-teks tersebut dengan kacamata konsepsi Islam tentang institusi kepemilikan privat, sehingga sulit bagi mereka untuk menerima teks-teks tersebut dan merespons gagasan serta jiwa yang mendasarinya.

Dengan ini dapat dipahami bahwa penting bagi kita untuk menarik idealitas (cita-cita) yang diadopsi oleh konsepsi-konsepsi Islam dalam bidang ekonomi guna mendapatkan sebuah bentuk nyata dan sempurna dari hadis-hadis yang memuat aturan-aturan hukum serta membuat hadis-hadis itu mudah dipahami. Kita menemukan bahwa beberapa teks hukum [Islam] benar-benar bersesuaian dengan pemahaman di atas. Teks-teks itu meletakkan konsepsi atau kerangka ini sebagai prawacana dalam menetapkan aturan hukum Islam.

Dalam hadis diriwayatkan—mengenai tanah dan kepemilikan manusia atasnya, "Tanah adalah milik Allah Yang Mahatinggi. Dia telah

menyerahkan penguasaannya kepada para hamba-Nya sebagai amanat. Maka, siapa yang membiarkannya menganggur dan tak terolah selama tiga tahun berturut-turut tanpa alasan [yang dapat diterima], maka tanah itu harus diambil alih darinya untuk diserahkan kepada orang lain."

Dari sini kita dapat melihat bahwa hadis tersebut telah membantu mengetengahkan sebuah konsepsi nyata tentang kepemilikan tanah dan peran individu di dalamnya, dengan menjelaskan aturan pengambil-alihan tanah dari "si pemilik" dan menjustifikasi pengambilalihan tersebut.

Sejumlah konsepsi Islam memberi peluang kepada penguasa atau pemerintah untuk mengisi kekosongan dalam hukum Islam dengan menciptakan aturan yang berdasarkan pada konsepsi-konsepsi tersebut. Misalnya, konsepsi Islam mengenai perdagangan (*exchange*) yang telah disinggung sebelumnya. Konsepsi ini baik bila dijadikan dasar oleh negara dalam meregulasi perdagangan untuk mencegah—sebatas kemampuannya—setiap usaha memisahkan perdagangan komoditas dari [proses] produksinya, dan menjadikan perdagangan sebagai proses yang justru memperpanjang "jarak" antara komoditas dengan konsumennya—bukannya mempermudah konsumen untuk mendapatkan komoditas itu.

Jadi, konsepsi Islam memainkan peran ganda; mempermudah pemahaman kita terhadap teks-teks hukum suci yang bersifat umum, sekaligus mempermudah negara dalam mengisi kekosongan hukum dengan aturan ekonomi yang dikandungnya.

Ruang Kosong dalam Legislasi Ekonomi Islam

Dalam usaha kita menemukan doktrin ekonomi [Islam], kita harus benar-benar memperhatikan ruang kosong dalam hukum [Islam di

ranah] ekonomi, karena kekosongan itu mewakili satu sisi dari doktrin ekonomi Islam. Faktanya, doktrin ekonomi Islam memiliki dua sisi; satu sisi yang telah terisi secara sempurna hingga tidak memungkinkan lagi bagi adanya perubahan atau modifikasi, serta sisi lainnya yang masih merupakan ruang kosong. Islam memasrahkan pengisian ruang kosong ini kepada penguasa atau otoritas yang berkuasa (*waliyyul amr*) sesuai dengan tuntutan cita-cita umum, tujuan ekonomi Islam, serta kebutuhan setiap zaman.

Yang dimaksud dengan ruang kosong di sini adalah yang berkaitan dengan aturan Islam beserta teks-teks legislasinya, bukan yang berkaitan dengan situasi praktis di mana masyarakat Muslim hidup di dalamnya selama masa kehidupan Nabi Muhammad saw. Nabi Muhammad saw. mengisi ruang kosong pada hukum Islam di ranah ekonomi berdasarkan tuntutan situasi dan kondisi yang dihadapi masyarakat Muslim saat itu. Jadi, ketika Nabi Muhammad saw. mengisi ruang kosong itu, beliau melakukannya bukan dalam kapasitas beliau sebagai nabi—penyampai hukum ilahiah yang bersifat tetap (permanen) dan berlaku di setiap tempat dan masa. Beliau melakukan itu dalam kapasitas beliau sebagai otoritas yang berkuasa (*waliyyul amr*), yang bertindak atas nama Islam dengan tanggung jawab mengisi ruang kosong dalam hukum yang berlaku, sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi.

Dari sini kita bisa menarik sejumlah kesimpulan. *Pertama*, fondasi doktrin ekonomi Islam tidak dapat ditemukan secara sempurna tanpa mengikutsertakan [kajian tentang] ruang kosong [dalam hukum Islam di ranah ekonomi], beserta estimasi tentang kemungkinan dan cakupan pengisian ruang kosong ini, ditambah dengan [kajian tentang] ruang yang telah terisi atas nama *syarî'ah* pada masa-masa awal Islam demi mewujudkan cita-cita ekonomi Islam. Namun jika kita mengabaikan hal ini, maka kita akan memetakan kemungkinan-kemungkinan ekonomi

Islam dengan pandangan elemen-elemen statis dan bukannya dengan pandangan elemen-elemen dinamis.

Kedua, jenis-jenis legislasi yang Nabi Muhammad saw. tuangkan guna mengisi ruang kosong itu bukanlah aturan-aturan yang bersifat permanen. Nabi Muhammad saw. tidak mengeluarkan aturan-aturan tersebut dalam kapasitas beliau sebagai penyampai hukum [ilahiah] yang bersifat permanen dan tidak bisa direvisi, diubah, ataupun dimodifikasi. Beliau mengeluarkan aturan-aturan tersebut dalam kapasitas beliau sebagai penguasa dan wali kaum Muslim. Maka, aturan-aturan tersebut tidak bisa dipandang sebagai bagian permanen dari doktrin ekonomi Islam. Mereka "hanya" menjelaskan tindak pengisian kekosongan yang harus terus dilakukan setiap waktu sesuai dengan tuntutan keadaan, juga mempermudah pemahaman terhadap cita-cita serta tujuan fundamental yang mendasari kebijakan ekonomi Nabi Muhammad saw.—yang mana cita-cita serta tujuan ini akan mempermudah siapa pun dalam mengisi ruang kosong yang ada.

Ketiga, atas dasar ini, doktrin ekonomi Islam benar-benar terikat dengan sistem kekuasaan pada tataran praktis. Ketika tidak ada seorang penguasa atau otoritas berkuasa yang memiliki kualifikasi-kualifikasi yang sama dengan Nabi Muhammad saw. dalam kapasitas beliau sebagai penguasa—bukan sebagai nabi—maka kecil kemungkinannya kekosongan dalam doktrin ekonomi dapat terisi sesuai dengan tuntutan keadaan sebagaimana dicita-citakan oleh Islam. Konsekuensinya, kita tidak mungkin mengambil manfaat serta mewujudkan cita-cita doktrin (sistem) ekonomi Islam.

Jelas bahwa selama buku ini mengkaji doktrin ekonomi [dalam Islam], ia tidak membahas sistem pemerintahan dalam Islam serta individu atau otoritas seperti apa yang tepat untuk mengisi peran Nabi Muhammad saw. sebagai pemegang otoritas (*wilâyah*) atau penguasa—bukan sebagai nabi—begitu pula syarat-syarat yang harus

dipenuhi oleh individu atau otoritas itu. Semua itu berada di luar bahasan topik ini. Namun ketika buku ini mengkaji [sistem pemerintahan dalam Islam], kita akan membahas penguasa atau pemimpin yang sah (*legitimate*) menurut Islam, yakni yang memiliki kualifikasi-kualifikasi Nabi Mu<u>h</u>ammad saw. dalam kapasitas beliau sebagai penguasa [sementara]. Saat itu kita tidak akan membahas doktrin ekonomi Islam yang mengandung ruang kosong di dalamnya, juga tidak akan membahas gambaran mengenai cita-cita apa yang dapat ia (doktrin ekonomi Islam) wujudkan.

* * * * *

Tetapi mengapa ruang kosong dalam doktrin ekonomi Islam tidak diisi sejak masa awal Islam, dengan aturan-aturan yang permanen? Apa yang mendasari dibiarkan kosongnya ruang itu? Apa yang mendasari dipasrahkannya masalah pengisian ruang kosong itu kepada penguasa? Lalu, apa batasan-batasan ruang kosong itu dalam pandangan yurisprudensi Islam? Jawaban atas semua pertanyaan ini, *insya Allah*, akan tersaji dalam pembahasan-pembahasan mendatang.

Proses *Ijtihâd* dan Subjektivitas

Sejauh ini kita memahami bahwa modal yang kita miliki dalam melakukan proses penemuan doktrin ekonomi Islam adalah aturan-aturan hukum dan konsepsi-konsepsi Islam. Sekarang tiba saatnya bagi kita untuk bicara mengenai metode yang dapat kita gunakan—beserta risikonya—guna mendapatkan aturan-aturan hukum (*a<u>h</u>kâm*) dan konsepsi-konsepsi itu. Karena melalui aturan-aturan hukum dan konsepsi-konsepsi Islam-lah kita dapat membahas doktrin ekonomi [Islam], maka sudah sewajarnya kita mencari jawaban atas pertanyaan: bagaimana kita bisa mendapatkan aturan-aturan hukum dan konsepsi-konsepsi Islam tersebut?

Jawaban atas pertanyaan di atas adalah: kita dapat menemukan aturan-aturan hukum dan konsepsi-konsepsi ini secara langsung dalam teks-teks Islam yang merupakan legislasi Islam, atau sudut pandang Islam, yang nyata. Maka yang perlu kita lakukan adalah mengumpulkan teks-teks tersebut yang berupa ayat-ayat Alquran dan Sunah (hadis) yang memuat perkataan atau perbuatan Nabi Mu<u>h</u>ammad saw. Dari situ kita bisa menarik sejumlah aturan hukum dan konsepsi Islam, yang dengan keduanya kita—pada akhirnya—dapat merumuskan teori-teori doktrinal ekonomi [Islam] yang bersifat umum.

Meskipun demikian, kita tidak boleh hanyut dalam usaha mengumpulkan teks-teks itu saja. Banyak usaha lain yang dibutuhkan, karena teks-teks tersebut sering kali tidak menunjukkan kandungan hukum atau konsepsional mereka secara eksplisit dan jelas sehingga tidak menimbulkan keraguan. Dalam banyak kasus, kandungan [hukum atau konsepsional] teks-teks tersebut tersembunyi, atau teks-teks itu mengungkapkan kandungan yang bermacam-macam dan tidak teratur. Dalam kondisi seperti ini, pemahaman terhadap teks-teks tersebut beserta penyingkapan kandungan nyatanya memerlukan proses *ijtihâd* (opini hukum yang independen; telaah akal manusia untuk mengetahui dan memastikan aturan hukum *syarî'ah*) yang rumit, dan bukannya proses penalaran biasa. Di sini kita tidak akan membahas proses ini beserta norma-norma (aturan-aturan) dasar dan cara-caranya. Semua itu berada di luar cakupan pembahasan kita kali ini. Kita—berdasarkan berbagai *ijtihâd* yang ada—hanya akan membahas fakta tentang doktrin ekonomi [Islam] sembari mewaspadai berbagai masalah yang mungkin hadir dalam proses penemuan.

Faktanya adalah sebagai berikut: bentuk doktrin ekonomi [Islam] yang hendak kita petakan merupakan refleksi dari *ijtihâd* tertentu. Ini dikarenakan bentuk tersebut bergantung pada aturan-aturan dan konsepsi-konsepsi ekonomi Islam, sementara aturan-aturan serta

konsepsi-konsepsi ini bergantung pada hasil dari suatu *ijtihâd* tertentu dalam memahami teks-teks Islam—yang mengandung aturan-aturan serta konsepsi-konsepsi itu—dan dalam menentukan metode yang tepat guna mengatur serta memadukan teks-teks tersebut. Maka, kita tidak bisa memutuskan secara final bahwa bentuk tersebut merupakan bentuk sesungguhnya dari doktrin (sistem) ekonomi Islam, karena kesalahan dalam *ijtihâd* tidak mustahil terjadi. Karena itulah, mungkin saja seorang *mujtahid* (orang yang melakukan *ijtihâd*) mengemukakan bentuk doktrin ekonomi Islam yang berbeda dari apa yang dikemukakan oleh *mujtahid* lainnya, tergantung dari *ijtihâd* yang mereka lakukan. Semua bentuk tersebut dapat dipandang sebagai bentuk-bentuk doktrin ekonomi Islam, sebab kesemuanya mewakili proses *ijtihâd*—beserta pola-pola dan norma-normanya—yang dibenarkan dan diakui oleh Islam. Selama bentuk-bentuk tersebut merupakan produk dari *ijtihâd* yang sah, mereka dianggap sebagai bentuk-bentuk doktrin ekonomi Islam, tanpa memandang kesesuaian mereka terhadap doktrin ekonomi Islam yang sesungguhnya.

Inilah faktanya. Risiko menyertai *ijtihâd* yang dimaksudkan untuk menentukan pemahaman yang benar atas berbagai *ahkâm* (aturan hukum) dan konsepsi yang ditarik dari teks-teks Alquran dan Sunah—yang mana [pemahaman] ini bermanfaat demi menghantarkan proses penemuan doktrin ekonomi [Islam] kepada performa terbaiknya. Risiko itu muncul dari elemen-elemen subjektif yang masuk ke proses *ijtihâd*. Semakin banyak syarat pendekatan objektif dalam proses penemuan yang terpenuhi, dan semakin jauh proses tersebut dari kontribusi subjektif, maka semakin akurat dan semakin sukseslah realisasi dari tujuan proses tersebut. Sebaliknya, semakin banyak elemen subjektif yang masuk ke proses *ijtihâd* dalam usaha memahami teks-teks Islam selama proses penemuan, maka penelitian yang

dilakukan [guna menemukan doktrin ekonomi Islam] akan semakin kehilangan integritas objektif serta label orisinalitasnya.

Risiko semakin besar dan semakin meningkat ketika timbunan akumulasi waktu memisahkan *mujtahid* dengan teks-teks yang ia pakai dalam melakukan *ijtihâd*, juga ketika teks-teks tersebut berkaitan dengan penanganan masalah-masalah yang secara aktual eksis dalam kehidupan si *mujtahid*, dan menghadapkan dia pada realitas aktual yang berbeda dari metode-metode teks-teks tersebut dalam menangani masalah-masalah itu—seperti teks-teks yang berkaitan dengan sisi-sisi sosial dari kehidupan manusia. Karena itulah, risiko [yang ditimbulkan oleh] subjektivitas *ijtihâd* dalam proses penemuan doktrin ekonomi Islam lebih besar dari risiko subjektivitas *ijtihâd* dalam kasus aturan-aturan individual, seperti penyucian diri dari kotoran burung, atau larangan menangis selama salat, atau kewajiban tobat atas pelanggaran yang telah dilakukan. Karena besarnya risiko subjektivitas *ijtihâd* dalam proses penemuan doktrin ekonomi Islam, maka kita wajib memperjelas poin ini dan mengeliminasi sumber-sumber risiko tersebut. Dalam kaitannya dengan hal ini, kita dapat menyebutkan empat faktor yang menjadi sumber utama risiko itu:

1. Pembenaran atas realitas yang ada.
2. Memasukkan teks ke sebuah kerangka tertentu.
3. Pemisahan dasar hukum (*syarî'ah*) dari berbagai situasi dan kondisinya.
4. Lebih dulu mengadopsi sudut pandang tertentu atas teks-teks [yang dikaji].

1. Pembenaran atas Realitas yang Ada

Yang dimaksud dengan proses pembenaran atas realitas yang ada adalah usaha seorang *mujtahid* menafsirkan suatu teks [hukum Islam]

untuk membenarkan—baik sengaja maupun tidak—sebuah realitas cacat (*fâsid*) yang ia temui dalam kehidupan. Ia memandang cacat tersebut sebagai keniscayaan yang tak terelakkan. Seperti halnya sejumlah cendekiawan Muslim, ia terbawa arus realitas sosial yang ia jalani dan berusaha menyesuaikan nas (teks hukum Islam) dengan realitas tersebut, bukannya menilai realitas itu dengan pedoman nas.

Misalnya, seorang *mujtahid* menafsirkan dasar-dasar pengharaman riba lalu dari sana ia menarik kesimpulan ini—yang bersesuaian dengan realitas yang cacat: "Islam mengizinkan bunga [atas pinjaman] selama bukan bunga berbunga (*compound interest*). Islam melarang bunga hanya jika jumlahnya tak pantas (melebihi batas kewajaran), sebagaimana dinyatakan dalam ayat suci, *'Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kalian memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwallah kalian kepada Allah supaya kalian mendapat keberuntungan'* (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 130)."

Batas kewajaran yang dimaksud adalah batas yang ditemui dalam realitas kehidupan dan masyarakat sang *mujtahid*. Padahal faktanya, realitas kehidupannya itulah yang membuatnya tidak mampu memahami maksud dari ayat di atas. Ayat di atas tidaklah bermaksud mengizinkan keuntungan atas pinjaman asal tidak berlipat ganda (bunga-berbunga), melainkan hendak menarik perhatian pelaku riba pada konsekuensi mengerikan dari perbuatannya—yang menambah beban debitur; yang awalnya hanya berupa pinjaman pokok, kini ditambah akumulasi bunganya, sehingga menyebabkan pinjaman pokoknya semakin meningkat, demikian pula bunganya (bunga-berbunga), hal mana yang menghantarkan si debitur pada kehancuran.

Kalau saja sang *mujtahid* mau berpegang teguh pada semangat dan ajaran Alquran, serta jauh dan bebas dari [pengaruh] realitas kehidupan sosialnya, niscaya dari firman Allah Yang Mahatinggi ini,

"Maka jika kalian tidak mengerjakan [tindakan meninggalkan riba], maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangi kalian. Dan jika kalian bertobat [dari pengambilan riba], maka bagi kalian pokok harta kalian; kalian tidak menganiaya dan tidak [pula] dianiaya" (Q.S. al Baqarah [2]: 279), ia akan dapat memahami bahwa ini bukanlah perang melawan suatu jenis tertentu dari riba yang lazim di zaman jahiliah (pra-Islam)—yakni riba yang terus berlipat ganda (bunga-berbunga). Ini adalah pandangan khusus doktrin ekonomi [Islam] terhadap riba, di mana ia melarang bunga seberapa pun kecilnya, dan mengharuskan kreditor hanya menerima pengembalian pokok pinjaman saja, sehingga ia *tidak menganiaya dan tidak [pula] dianiaya.*

2. Memasukkan Teks ke Sebuah Kerangka Tertentu

Memasukkan teks ke sebuah kerangka tertentu maksudnya adalah mengkaji teks [hukum Islam] dalam sebuah kerangka nonislami. Kerangka ini bisa saja muncul dari realitas sosial yang ada. Dalam hal ini, sang *mujtahid* coba memahami sebuah teks dengan kerangka tertentu. Ketika ia menemukan teks tadi tidak sesuai dengan kerangka tersebut, ia menyingkirkannya dan beranjak ke teks-teks lainnya yang bersesuaian—atau setidaknya tidak bertentangan—dengan kerangka itu.

Kita telah melihat bagaimana teks-teks yang membatasi kekuasaan pemilik—yang pada kondisi tertentu mengizinkan pengambilalihan [properti yang dimilikinya]—dikesampingkan, dan bagaimana teks-teks lainnya diadopsi, yakni teks-teks yang tidak sesuai dengan kerangka intelektual, teks-teks yang mendewakan [prinsip] kepemilikan privat dan menempatkannya di atas segalanya.

Dalam komentarnya atas teks yang menyatakan bahwa tanah yang tidak diolah oleh pemiliknya [dapat diambil alih oleh penguasa] dan diserahkan kepada orang lain untuk diolah atas nama masyarakat, seorang fakih (yuris; ahli hukum Islam) menulis bahwa sebaiknya kita tidak bertindak berdasarkan teks tersebut, karena bertentangan dengan prinsip-prinsip serta dasar-dasar akal sehat. Yang ia maksud dengan dasar-dasar akal sehat adalah pemikiran-pemikiran yang menyokong kesakralan [prinsip] kepemilikan privat, tanpa memandang bahwa kesakralan ini beserta derajatnya harusnya ditarik dari hukum (*syarî'ah*). Namun, jika kesakralan ini beserta derajatnya ditentukan secara prematur (tanpa lebih dulu merujuk pada *syarî'ah*) dalam sebuah bentuk yang memungkinkannya menafsirkan sendiri sebuah teks hukum [Islam], maka inilah yang dinamakan: menarik kesimpulan dalam sebuah kerangka pinjaman. Bila tidak demikian, argumen rasional apa yang mendukung kesakralan [prinsip] kepemilikan privat sampai derajat bisa menolak sebuah teks hukum [Islam]? Apakah [prinsip] kepemilikan privat sebegitu sakralnya sehingga bisa menafikan hubungan yang ada di antara individu dan properti? Apakah hubungan sosial merupakan suratan takdir belaka yang harus diterima oleh masyarakat begitu saja [bukannya dibangun serta diusahakan], atau sekadar hukum yang digariskan untuk merealisasikan tujuan tertentu? Hal di ataslah (pendewaan terhadap prinsip kepemilikan privat—*peny.*) yang justru tidak masuk akal—baik dengan penalaran murni maupun dengan penalaran-empiris.

Banyak *mujtahid* yang mengharamkan pengambilalihan properti (seperti tanah dan perkebunan) atas dasar argumentasi interpretatif bahwa perampasan adalah suatu tindakan yang keji secara intelektual. Namun dalam kasus kita, argumentasi ini tidaklah pada tempatnya. Karena tidak semua pengambilalihan properti dapat dikategorikan

sebagai perampasan (pengambilalihan tanpa hak). Hukumlah yang berhak menentukan sah atau tidaknya suatu pengambilalihan. Jadi, dalam hal ini kita harus merujuk hukum tanpa membebaninya dengan dugaan prematur. Jika hukum menetapkan bahwa suatu pengambilalihan dilakukan tanpa hak, maka itu adalah perampasan. Namun sebaliknya, jika hukum menetapkan bahwa suatu pengambilalihan dilakukan dengan hak, maka itu bukanlah perampasan dan konsekuensinya pengambilalihan itu tidak bisa dipandang sebagai tindakan keji.

Dalam kaitannya dengan legislasi kepemilikan privat atas tanah, dengan menggunakan argumentasi interpretatif, seorang fakih lain menulis, "Hal itu (institusi kepemilikan privat) penting dan dibutuhkan, karena manusia tidaklah seperti binatang buas, melainkan makhluk beradab. Ia harus memiliki tempat bernaung, sebuah kediaman yang secara eksklusif menjadi miliknya. Jadi, kalau hal itu (institusi kepemilikan privat) tidak legal, maka manusia akan mengalami penderitaan atau akan menanggung beban yang tak tertahankan."

Tentu saja, kita semua mengakui keberadaan institusi kepemilikan privat dalam Islam, khususnya dalam hal tanah. Namun, kita tidak mengakui jika dikatakan bahwa aturan hukum Islam menarik gagasan kepemilikan privat dari akar-akar historisnya, sebagaimana yang diyakini oleh fakih yang cakrawala intelektualnya beserta konsepsinya tentang masa lalu, masa kini, dan masa datang tidak sampai pada ruang lingkup sejarah di mana institusi kepemilikan privat eksis. Di balik setiap fase sejarah kehidupan manusia, sang fakih menemukan sebuah gambaran kepemilikan privat yang membenarkan dan menjelaskannya (institusi kepemilikan privat), sedemikian hingga ia tidak bisa membedakan antara realitas dan bayangannya. Sang fakih menjadi percaya bahwa selama manusia membutuhkan tempat tinggal untuk bernaung—menurut pengertiannya—maka ia harus memiliki properti privat yang

merupakan miliknya sendiri dan dapat ia gunakan untuk bernaung. Kalau saja sang fakih mampu membedakan antara 'memiliki tempat tinggal' dan 'memiliki tempat tinggal sebagai properti privat', ia tidak akan terkecoh oleh implikasi-implikasi historis dari kedua hal itu, dan ia akan mampu memahami dengan jelas bahwa yang menimbulkan beban tak tertahankan adalah mencegah seseorang dari mempunyai tempat tinggal yang secara eksklusif menjadi miliknya, bukan mencegah seseorang dari memiliki tempat tinggal sebagai properti privatnya. Contohnya, para pelajar di *hauzah*[10] atau para individu di sebuah masyarakat komunis, masing-masing mereka memiliki tempat tinggal untuk dirinya sendiri tapi tidak memilikinya sebagai properti privat.

Demikianlah, kita menemukan bahwa fakih kita ini secara tidak sengaja telah menarik sebuah kerangka bagi pemikiran hukumnya dari keagungan dan sejarah kepemilikan privat beserta hal-hal yang menginspirasi dirinya, yang membuatnya menerbitkan gagasan bahwa kemanusiaan membutuhkan kepemilikan privat.

* * * * *

Salah satu dari sekian banyak kerangka intelektual yang memainkan peran penting dalam proses memahami teks [hukum Islam] adalah kerangka bahasa. Misalnya, ketika suatu kata dalam teks memuat sejarah, maksudnya, arti dari kata tersebut berubah (meluas, menyempit, dan sebagainya) seiring dengan perjalanan waktu. Dalam kasus demikian, lazimnya seorang *mujtahid* mudah terjebak memahami kata tersebut dalam pengertiannya yang sekarang, bukan dalam pengertian historisnya. Mungkin saja kata tersebut belum lama mendapatkan pengertiannya yang sekarang, atau pengertian itu merupakan hasil dari sebuah doktrin baru atau hasil dari sebuah masyarakat yang tengah tumbuh. Dalam hal ini, kehati-hatian ekstra diperlukan dalam menentukan arti kata tersebut; tidak membiarkannya

masuk ke kerangka bahasa masa kini, yang tidak eksis kala kata tersebut pertama kali muncul.

Pengondisian sosial terhadap kata 'kepemilikan' (*proprietorship*) mungkin saja ikut ambil bagian dalam menyesatkan *mujtahid* dari pemahaman yang benar atas suatu teks. Bahkan jika kata tersebut masih mengandung pengertian orisinalnya meskipun telah melintasi perjalanan waktu, pengertian itu—karena pengaruh masyarakat—diasosiasikan dengan gagasan atau praktik tertentu. Kata itu sedemikian terkondisikan oleh gagasan atau praktik tersebut hingga pengertian psikologis kata itu—yang telah mengalami proses pengondisian sebagai akibat dari formasi sosial tertentu—keluar dari pengertian linguistik orisinalnya. Atau paling tidak, kontribusi linguistik kata tersebut menjadi tercampur dengan kontribusi yang terkondisi secara psikologis. Faktanya, hal ini lebih merupakan hasil dari formasi sosial masyarakat sang *mujtahid* ketimbang hasil dari kata itu sendiri. Misalnya, kata 'sosialisme'. Saat ini, [pengertian] kata itu adalah 'doktrin-doktrin sosialis dari sosialisme'. Hal ini merupakan [hasil dari] pengalaman hidup individu kontemporer yang terkondisikan oleh banyak pemikiran, nilai, dan praktik, yang kesemuanya itu sampai batas tertentu membentuk bagian penting dari pengertian masa kini kata tersebut—walaupun pada tataran linguistik murni kata itu tidak mengandung pengertian masa kininya.

Begitu pula halnya dengan kata 'subjek'. Sejarah feodalisme telah begitu memengaruhinya dan telah mengondisikannya dengan perilaku feodal tuan tanah terhadap para pekerja yang mengolah tanahnya. Maka, ketika kita menemui kata 'sosialisme' atau teks-teks yang mengandung kata 'sosialisme' atau kata 'subjek'—seperti teks yang menyatakan, "Masyarakat harus berbagi air, pemanas, dan tanah," atau teks yang menyatakan, "Tuan (*walī*) memiliki hak atas subjeknya"—

sebagai respons atas berbagai pengondisian sosial terhadap kata-kata tersebut, kita memberikan pengertian sosialnya, bukannya pengertian linguistik yang diindikasikannya.

3. Pemisahan Dasar Hukum (Syarî'ah) dari Berbagai Situasi dan Kondisinya

Pemisahan dasar hukum dari berbagai situasi dan kondisinya adalah perluasan [cakupan] dasar hukum tanpa pembenaran objektif.

Tindakan pemisahan ini kerap dilakukan atas *at taqrîr*, yang merupakan salah satu jenis dasar hukum. *At taqrîr* ini amat berpengaruh dalam proses *ijtihâd* mengenai aturan dan konsepsi [Islam] yang terkait dengan doktrin ekonomi. Penting bagi kita untuk memahami risiko yang mengancam jika dasar hukum ini (*at taqrîr*) dipisahkan dari berbagai situasi dan kondisinya.

Pertama-tama marilah kita lihat pengertian dari istilah *at taqrîr. At taqrîr* adalah salah satu istilah praktik suci (*as sunnatusy syarî'ah*), yang artinya: diamnya Nabi [Mu<u>h</u>ammad saw.] atau Imam melihat tindakan tertentu yang dilakukan di hadapan beliau atau yang beliau dengar—diamnya beliau menunjukkan persetujuan beliau atas tindakan tersebut dan mengonfirmasikan sahnya tindakan itu dalam Islam.

At taqrîr ada dua jenis. Yang pertama adalah atas suatu tindakan tertentu yang dilakukan oleh seorang individu. Misalnya, ketika seseorang—dalam kondisi tertentu—meminum khamar (minuman keras) di hadapan Nabi saw. dan beliau tetap diam. Diamnya Nabi saw. itu menunjukkan bolehnya meminum khamar dalam Islam [dalam kondisi tertentu itu]. Yang kedua adalah atas tindakan umum yang sering dilakukan oleh masyarakat dalam hidup kesaharian mereka. Misalnya, pada masa legislasi Islam (masa Nabi saw.), masyarakat biasa menambang mineral (emas, perak, dan lain sebagainya) dari perut

bumi lantas mengklaim hasil yang didapat sebagai milik mereka atas dasar fakta bahwa merekalah yang menambang mineral tersebut. Diamnya dan tidak keberatannya *syarî'ah* atas praktik umum ini dipandang sebagai *at taqrîr* atas praktik tersebut. Konsekuensinya, ini menjadi dasar bagi persetujuan Islam atas tindakan individu menambang mineral dari perut bumi dan mengklaim hasil yang didapat sebagai miliknya. Dalam pembahasan fikih, hal ini disebut sebagai *al 'urf al 'âm* (kebiasaan umum) atau *sûratul 'uqlâiyyah* (praktik masyarakat umum). Bahkan ketiadaan larangan *syarî'ah* atas suatu praktik umum yang eksis di masa legislasi Islam dapat dipandang sebagai persetujuan *syarî'ah* atas praktik tersebut; karena jika *syarî'ah* tidak menyetujuinya, ia pasti telah melarang praktik itu. Maka, ketiadaan larangan *syarî'ah* atas praktik tersebut adalah persetujuan *syarî'ah* atasnya.

Cara penalaran ini tergantung pada beberapa hal. *Pertama*, praktik tersebut harus eksis di masa legislasi Islam. Jika diketahui bahwa praktik tersebut muncul setelah masa legislasi Islam, maka diamnya *syarî'ah* tidak bisa dipandang sebagai persetujuan *syarî'ah* atas praktik itu. Diamnya *syarî'ah* hanya bisa dipandang sebagai persetujuan *syarî'ah* jika praktik tersebut eksis pada masa legislasi Islam. *Kedua*, ketiadaan larangan *syarî'ah* atas praktik tersebut haruslah benar-benar dipastikan. Kalau tidak, peneliti atau *mujtahid* tidak bisa menyatakan ketiadaan larangan *syarî'ah* atas praktik tersebut, karena mungkin saja larangan itu ada. *Ketiga*, observasi personal harus dilakukan atas situasi dan kondisi objektif, karena mungkin saja sebagian dari situasi dan kondisi itu menjadi faktor yang menyebabkan dibolehkannya atau tidak terlarangnya praktik tersebut. Setelah kita berhasil merangkum seluruh situasi dan kondisi yang menjadi konteks praktik tersebut—yang eksis di masa legislasi Islam—serta menyusun mereka secara

teratur dan cermat, barulah kita bisa memastikan persetujuan *syarî'ah*—dengan diamnya ia—atas praktik tersebut.

Berdasarkan penjelasan ini, kini kita bisa memahami bagaimana elemen subjektif pribadi mencemari [proses penafsiran] akibat memisahkan praktik dari situasi dan kondisinya.

* * * * *

Pemisahan itu memiliki dua bentuk. *Pertama*, terjadi ketika seorang *mujtahid* hidup dalam masyarakat dengan suatu tatanan ekonomi tertentu. Ia dengan jelas bisa melihat suatu praktik tertentu [dalam hidup kesehariannya], sehingga ia melupakan asal-usul dan akar praktik tersebut—yang merupakan faktor-faktor pencipta praktik itu serta situasi dan kondisi yang menyiapkan dasar bagi kemunculannya. Hal ini membuatnya berkesimpulan bahwa praktik tersebut pastilah berakar pada masa lalu dan telah ada pada masa legislasi Islam, padahal nyatanya praktik tersebut lahir dari situasi dan kondisi tertentu masa kini, atau setidaknya ada kemungkinan demikian. Misalnya, produk-produk kapitalis yang terkait dengan buruh dan industri pertambangan. Realitas masa kini dijejali dengan [proses] produksi seperti ini: para buruh menambang bahan-bahan mineral seperti garam dan minyak [dari perut bumi], lalu sang kapitalis mengupah mereka, sementara hasil dari penambangan tersebut menjadi miliknya. Kontrak upah, yang terjadi antara kapitalis dan para buruh, kini terlihat begitu alami (baik kandungan maupun hasilnya), sehingga mungkin saja banyak orang mengira bahwa kontrak seperti itu berakar pada masa lalu—setua penemuan dan pencarian tambang oleh manusia. Karena itu, berdasarkan hal ini, mereka berkesimpulan bahwa kontrak seperti ini pastilah telah ada di masa legislasi Islam. Maka, tidaklah mengherankan jika dari sini muncul gagasan yang menggunakan *at taqrîr* untuk mendukung keabsahan kontrak upah dan kepemilikan kapitalis atas

hasil tambang. Bisa saja dikatakan bahwa diamnya *syarî'ah* dan tidak adanya larangan atas jenis kontrak ini dapat diartikan sebagai izin Islam atasnya.

Di sini kita tidak akan membahas kontrak upah—dan syarat-syaratnya—dari sudut pandang hukum, tidak juga membahas fatwa para fakih yang menerbitkan keraguan berkenaan dengan keabsahan atau syarat-syaratnya (kontrak upah) dalam Islam. Kita akan mengkaji aturan hukum (*al hukmu asy syar'î*) tentang kontrak upah dan syarat-syaratnya beserta perincian-perinciannya pada kesempatan mendatang. Saat itu kita akan menghadirkan seluruh argumentasi yang mungkin dikutip sebagai landasan otoritatif bagi pembolehan ataupun pelarangannya. Sementara di sini kita hanya akan mengkaji bagaimana bisa kontrak upah itu disimpulkan sah atas dasar *at taqrîr*. Ini kita lakukan demi menunjukkan fakta bahwa kesimpulan itu diambil dengan memisahkan praktik dari situasi dan kondisi [yang melingkupinya]. Mereka yang menggunakan *at taqrîr* sebagai dasar hukum bagi sahnya kontrak upah beserta syarat-syaratnya, tidak hidup di masa legislasi Islam, namun mereka yakin akan lazimnya jenis kontrak ini di masa itu. Padahal mereka menyaksikan kelaziman kontrak seperti itu hanya dalam kehidupan aktual mereka dan di daerah mereka tinggal. Karena praktik ini sudah begitu mengakar dalam sistem dan tatanan sosial masyarakat mereka, maka mereka berkesimpulan bahwa praktik tersebut merupakan sebuah fenomena umum yang diwariskan dari masa legislasi Islam. Inilah yang dimaksud dengan pemisahan praktik dari situasi dan kondisinya tanpa pembenaran objektif. Jika tidak demikian, akankah kita menyimpulkan bahwa kontrak upah benar-benar eksis dan lazim di masa legislasi Islam? Dan mereka yang yakin akan keberadaan praktik tersebut di masa itu, tidakkah mereka tahu bahwa kontrak upah adalah ciri umum dari [proses] produksi kapitalis dan baru muncul belakangan ini?

Bagaimanapun, pernyataan ini tidaklah dimaksudkan sebagai penyangkalan tegas atas keberadaan praktik penambangan bahan-bahan material oleh para buruh upahan pada masa legislasi Islam, juga tidak dimaksudkan untuk mengajukan dasar bagi penyangkalan tersebut. Pernyataan ini hanyalah mengungkapkan keraguan atas [keabsahan] kontrak upah [dalam Islam], juga untuk menunjukkan betapa sebuah fenomena yang sudah mentradisi dan tampak alami dapat menggiring orang untuk berkesimpulan bahwa fenomena tersebut pastilah berakar pada masa lalu—yang mana kesimpulan ini didapat hanya karena fenomena itu lazim dalam realitas keseharian, tanpa didukung oleh landasan logis maupun historisnya.

Inilah bentuk pertama proses abstraksi atau pemisahan praktik keseharian dari situasi dan kondisi aktualnya beserta keterkaitan historisnya dengan masa legislasi Islam.

* * * * *

Sementara bentuk *kedua* dari proses abstraksi ini terjadi ketika seorang *mujtahid* mengkaji suatu praktik di masa legislasi Islam dan coba menemukan pengesahan Islam atasnya berdasarkan diamnya *syarî'ah* berkenaan dengan praktik tersebut. Dalam situasi ini, sang *mujtahid* bisa terjebak dalam proses abstraksi ketika ia memisahkan praktik itu dari konteksnya, mengisolasi faktor-faktor yang mungkin menjadi dasar bagi diamnya (pengesahan) *syarî'ah*, dan menggeneralisasinya dengan mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa praktik tersebut boleh dan sah dalam Islam pada situasi dan kondisi apa pun. Padahal, agar bisa objektif dalam menarik kesimpulan dari *at taqrîr*, kita mesti mempertimbangkan seluruh situasi dan kondisi yang mungkin mempengaruhi posisi Islam berkenaan dengan praktik tersebut—karena ketika sejumlah situasi dan kondisi itu berubah, maka tidak pada tempatnya kita menarik kesimpulan dari *at taqrîr* tadi.

Misalnya, Anda diberi tahu bahwa meminum khamar (minuman keras) adalah halal dalam Islam atas dasar kejadian di masa legislasi Islam, di mana Nabi saw. tidak melarang seseorang meminum khamar saat ia sedang sakit. Anda dapat menyanggah pernyataan itu dengan mengatakan bahwa *at taqrîr* tersebut tidak cukup dijadikan dasar untuk menyimpulkan bahwa Islam mengizinkan setiap individu meminum khamar kendati ia dalam keadaan sehat walafiat. Izin meminum khamar mungkin saja dikhususkan bagi kasus-kasus yang melibatkan penyakit tertentu. Maka, salah jika kita mengisolasi suatu praktik—bahkan jika praktik tersebut muncul pada masa legislasi Islam—dari berbagai situasi dan kondisinya; kita juga tidak bisa menggeneralisasi aturan hukum tanpa dasar yang benar, karena perbedaan situasi mungkin saja meniscayakan aturan hukum yang berbeda pula. Oleh karena itu, kita harus benar-benar memperhatikan setiap situasi dan kondisi beserta aspek-aspek sosial yang melingkupi suatu praktik, bahkan bila praktik tersebut eksis pada masa legislasi Islam.

4. Lebih Dulu Mengadopsi Sudut Pandang Tertentu atas Teks-teks [yang Dikaji]

Lebih dulu mengadopsi sudut pandang tertentu maksudnya adalah si peneliti memiliki kecenderungan (disposisi) sendiri berkenaan dengan kasus yang dikaji. Disposisi amat berpengaruh dalam proses memahami teks. Untuk lebih memperjelas masalah ini, marilah kita mengandaikan ada dua orang mengkaji teks-teks [hukum Islam]; yang satu cenderung pada sisi sosialnya dan apa pun yang berkaitan dengan aturan-aturan serta konsep-konsep Islam tentang negara, sementara yang lain cenderung pada aturan-aturan yang berkaitan dengan praktik partikular individual. Walaupun keduanya secara langsung bersentuhan dengan teks-teks yang sama, kesimpulan mereka akan berbeda. Mereka akan memperoleh kesimpulan yang bersesuaian dengan kecenderungan dan

sudut pandang masing-masing. Mereka tidak akan bisa memahami aspek-aspek lain di luar kecenderungan mereka itu, walaupun aspek-aspek tersebut berada di depan mata mereka.

Dampak dari disposisi ini—yang merupakan bentuk subjektivitas *mujtahid*—tidak sekadar membuat sejumlah petunjuk hukum luput dari pandangan sang *mujtahid,* namun juga sering kali membuatnya tersesat dalam memahami teks-teks hukum dan menarik kesimpulan yang salah. Hal ini terjadi ketika *mujtahid* menggunakan sudut pandang pribadinya yang telah ia adopsi sebelumnya. Bila begini kasusnya, ia tidak akan bisa memahami teks-teks tersebut dengan benar.

Dalam fikih, banyak terdapat contoh kasus seperti ini. Larangan Nabi saw. ihwal persediaan air dan rumput adalah salah satu contoh yang paling jelas berkenaan dengan proses pengambilan kesimpulan yang telah dipengaruhi oleh disposisi sang *mujtahid.* Dalam hadis dinyatakan bahwa Nabi saw. mengeluarkan putusan bagi para penduduk Madinah berkenaan dengan [penggunaan air sumur untuk] kebun kurma. Menurut putusan itu, tidak seorang pun diperkenankan mencegah orang lain untuk memanfaatkan persediaan air [sumur] tersebut. Nabi saw. juga mengeluarkan putusan bagi para pemukim gurun pasir. Beliau melarang mereka menahan persediaan air mereka (tidak memberikan kesempatan bagi orang lain untuk memanfaatkannya) atau menjual persediaan rumput mereka. Larangan menahan persediaan air dan rumput dapat ditafsirkan sebagai aturan umum *syarî'ah* yang permanen dan berlaku di setiap tempat dan masa, seperti larangan berjudi dan meminum minuman keras. Namun, larangan itu juga bisa ditafsirkan sebagai tindakan hukum yang diambil oleh Nabi saw. dalam kapasitas beliau sebagai *waliyyul amr* (penguasa), yang bertanggung jawab atas kesejahteraan kaum Muslim dalam batas-batas otoritas dan kualifikasinya sebagai penguasa. Bila begitu, larangan

tersebut tidak bisa dianggap sebagai aturan umum *syarî'ah* yang mengikat secara absolut, melainkan sebatas sebuah ordonansi (aturan) yang tidak bisa dipisahkan dari situasi dan kondisi yang melingkupinya.

Dalam kasus ini, seorang *mujtahid* harus menentukan mana yang tepat di antara dua kemungkinan itu dengan mengkaji teks hadisnya atau teks-teks lain yang serupa.

Mereka yang telah lebih dulu mengadopsi kecenderungan pribadi terhadap sebuah teks [hukum Islam], sejak awal akan selalu mencari aturan umum hukum Islam dari setiap teks. Mereka juga akan selalu memandang bahwa setiap teks mengandung aturan yang dikeluarkan Nabi saw. dalam kapasitas beliau sebagai penyampai hukum-hukum Islam yang umum (kapasitas beliau sebagai nabi), seraya mengabaikan peran beliau saw. sebagai seorang penguasa. Bila begitu, mereka akan menyimpulkan teks tersebut atas dasar statusnya sebagai aturan yang bersifat umum [yang mengikat di setiap tempat dan masa].[11]

Sudut pandang spesifik ini tidaklah bersumber dari teks itu sendiri, melainkan hasil dari kebiasaan mental mereka dalam memandang Nabi saw. Sejumlah *mujtahid* terbiasa untuk selalu memandang Nabi saw. dalam kapasitas beliau sebagai penyampai misi kenabian. Mereka melupakan identitas Nabi saw. yang lain, yakni sebagai penguasa. Konsekuensinya, mereka juga melupakan peran identitas ini dalam kaitannya dengan teks-teks [hukum Islam].

Kebutuhan akan Subjektivitas

Pada akhirnya, kita harus menentukan di mana subjektivitas diperbolehkan dalam proses formulasi gagasan umum ekonomi Islam. Subjektivitas diperbolehkan kala memilih bentuk ekonomi Islam, yang mana pilihan-pilihan tersebut mewakili sejumlah *ijtihâd* yang sah. Telah disinggung sebelumnya bahwa penemuan doktrin ekonomi Islam

dicapai melalui proses *ijtihâd*—yang merangkum maksud dari teks-teks yang ada, kombinasi simetris mereka, dan keselarasan pengertian-pengertian mereka. Kita telah mengetahui bahwa *ijtihâd* berbeda satu sama lain dan bervariasi, tergantung pada pemahaman *mujtahid* terhadap teks-teks yang ada, bagaimana mereka menyikapi kontradiksi yang mungkin muncul di antara sejumlah teks, dan aturan-aturan umum serta pola-pola pemikiran yuridis apa yang mereka adopsi. Kita juga telah mengetahui bahwa *ijtihâd* memiliki status legal dan stempel Islam selama ia sesuai dengan fungsinya—dalam hal ini menafsirkan [teks-teks guna menyingkap] bentuk ekonomi Islam—dan membatasi dirinya dalam kerangka Alquran dan Sunah Nabi Muhammad saw., serta sesuai dengan berbagai kondisi yang melingkupinya.

Dari sini bertambahlah pengetahuan kita tentang ekonomi Islam dan keberadaan beragam bentuknya yang kesemuanya *syar'î* (sah menurut *syarî'ah*) dan islami.

Kita dapat memilih bentuk yang mengandung unsur-unsur yang paling efektif dan paling kuat dalam mengatasi masalah-masalah kehidupan [sosial-ekonomi] dan dalam mewujudkan tujuan-tujuan Islam yang tertinggi. Inilah ruang lingkup pilihan pribadi, di mana peneliti menjadi tuan bagi kebebasan dan pilihannya. Namun, ia hanya bebas dalam kapasitasnya sebagai seorang penemu atau pencari [doktrin ekonomi Islam]. Subjektivitas ini bukanlah sebuah hak untuk menentukan, karena kebebasan si peneliti dibatasi oleh berbagai *ijtihâd* yang lain, bukan kebebasan absolut.[12]

Demikianlah, penulis pun menggunakan keleluasaan pribadi (keleluasaan memilih yang bersifat subjektif) ini dalam penelitiannya sebelum ini maupun sesudah ini, sebagaimana disinggung dalam pengantar penulis ihwal pengambilan kesimpulan dengan *ijtihâd* dalam masalah hukum. Tidak semua aturan hukum yang dipaparkan dan dijadikan acuan dalam buku ini merupakan hasil *ijtihâd* penulis. Bahkan

faktanya, dalam sejumlah permasalahan penulis menghadirkan aturan-aturan hukum yang tidak sejalan dengan *ijtihâd* penulis, selama aturan-aturan hukum itu merupakan hasil *ijtihâd* yang islami dan *syar'î*.

Dalam kaitannya dengan ini saya hendak menegaskan bahwa penggunaan keleluasaan subjektif dan pelimpahan hak untuk memilih—dalam kerangka *ijtihâd* untuk menarik hukum umum Islam (*syarî'ah*)—meniscayakan persyaratan teknis tertentu, bukan dimaksudkan untuk memberi peluang bagi peremehan, keengganan, atau kemalasan dalam menanggung beban berat proses *ijtihâd*. Ini semata dikarenakan dalam keadaan-keadaan tertentu, penemuan teori dan prinsip-prinsip doktrinal-fundamental ekonomi Islam dalam satu kesatuan yang komprehensif, lengkap, saling selaras dan bersesuaian dengan struktur atas, kekhususan-kekhususan hukum, serta cabang-cabang hukum mereka, mustahil tanpa dilambari oleh keleluasaan memilih yang bersifat subjektif.

Penulis menyatakan ini mengingat pengalaman pribadi penulis selama periode persiapan penulisan buku ini. Mungkin penting untuk memperjelas hal ini di sini guna menunjukkan salah satu kesulitan yang harus saya atasi dalam proses penemuan ekonomi Islam, serta guna menunjukkan cara saya mengatasinya—yakni dengan menggunakan keleluasaan memilih yang bersifat subjektif.

Kaum Muslim masa kini sepakat bahwa aturan-aturan hukum Islam yang tetap terjaga dengan kejelasan, syarat, dan karakteristik finalnya—setelah melalui abad-abad yang panjang yang memisahkan kita dari masa awal legislasi Islam—amatlah sedikit. Dalam buku-buku fikih, jumlah aturan-aturan hukum yang seperti itu pasti tidak lebih dari lima persen saja.

Mengapa hal ini begitu jelas? Aturan-aturan Islam ditarik dari Alquran dan Sunah Nabi Muhammad saw. yang diambil dari teks-teks

hukum. Teks-teks ini—dengan pengecualian atas teks Alquran dan sejumlah teks Sunah—disampaikan melalui mata rantai perawi (periwayat) yang sinambung (*tawâtur*). Kita harus bergantung pada penyampaian para perawi atau para ahli hadis (*muhadditsîn*). Sekarang bayangkan betapa peliknya permasalahan ini. Kita harus ekstra hati-hati dalam menelaah setiap perawi—apakah ia jujur dan dapat dipercaya dalam menyampaikan hadis—sementara kita tidak bisa melakukan telaah itu secara langsung, melainkan melalui kajian historis. Ditambah lagi, para perawi yang dapat dipercaya pun tidak mustahil melakukan kesalahan dalam memahami atau merangkai suatu teks. Apalagi teks tersebut sampai ke tangan kita tidak secara langsung, melainkan melalui mata rantai perawi yang cukup panjang. Kita tidak dapat menyingkirkan keraguan terhadap kesahihan (validitas) teks tersebut secara absolut. Bahkan ketika kita benar-benar yakin akan kesahihan suatu teks (bahwa ia berasal dai Nabi saw.), tetap saja kita kesulitan untuk memahaminya secara tepat. Pemahaman kita pasti dipengaruhi oleh cara hidup kita sekarang, dan kita tidak bisa mencerna atmosfer, keadaan, serta lingkungan yang melingkupinya. Begitu pula ketika kita berusaha menyelaraskan suatu teks dengan teks-teks lainnya, kita rentan melakukan kesalahan akibat kecenderungan kita terhadap salah satu teks, padahal ada kemungkinan teks yang lain lebih kuat (sahih). Atau dalam teks yang lain terkandung pengecualian [atau pengkhususan], di mana teks tersebut tidak berhasil kita temukan atau malah kita abaikan dalam *ijtihâd* yang kita lakukan. Dengan begitu berarti kita telah mengabaikan teks yang mengandung pengecualian yang menjelaskan dan mengkhususkan suatu hukum.

Dari sini bisa dipahami bahwa *ijtihâd* adalah suatu proses yang rumit dan sulit. Keraguan dan rasa waswas menghantui di setiap sisinya. Apa pun hasil suatu *ijtihâd,* opini [pribadi] sang *mujtahid* memainkan peran penting sebagai faktor penentu. Karena itu, dalam

hal ini tidak ada kepastian absolut, lantaran tidak mustahil sang *mujtahid* melakukan kesalahan ketika menarik kesimpulan dalam hal kesahihan suatu teks. Faktanya, walaupun suatu teks tampak sahih di mata seorang *mujtahid*, ada kemungkinan ia melakukan kesalahan dalam memahami teks tersebut, atau dalam menyelaraskan teks tersebut dengan teks-teks lainnya. Juga mungkin saja ia tidak menemukan atau malah mengabaikan teks-teks yang terkait erat dengan suatu hukum, atau sejumlah teks telah tercemar oleh akumulasi masa.

Namun begitu, ini tidak berarti proses *ijtihâd* adalah suatu proses yang tidak sah atau ilegal. Walaupun *ijtihâd* dihantui oleh keraguan dan rasa waswas, Islam telah mengizinkan praktik ini dan telah menetapkan batas (ruang lingkup) bagi *mujtahid* di mana ia bisa bergantung pada opini pribadinya dalam koridor aturan-aturan yang secara formal dijelaskan oleh ilmu prinsip yurisprudensi (*ushûl al fiqh*). Apa pun hasil *ijtihâd*-nya—benar atau salah—seorang *mujtahid* tidak bisa disalahkan selama ia tetap berada dalam batas-batas yang telah digariskan [Islam].

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dimaklumi bahwa setiap mujtahid tidak mustahil melakukan kesalahan yang tidak sesuai dengan legislasi Islam, yang mana hal itu berada di luar kekuasaannya. Juga penting disadari bahwa realitas legislasi Islam harus dibagi secara adil, di mana ada kemungkinan seorang *mujtahid* benar dalam suatu masalah dan salah dalam masalah lain, demikian pula dengan para *mujtahid* lainnya.

Dari kenyataan ini dapat dipahami bahwa seorang peneliti harus memulai proses penemuannya (proses penemuan doktrin ekonomi Islam) dari aturan-aturan yang merupakan hasil dari suatu *ijtihâd* tertentu, kemudian melangkah melaluinya menuju sesuatu yang lebih dalam dan lebih komprehensif, untuk selanjutnya mengarah kepada teori-teori dan doktrin ekonomi Islam.

Namun, hal ini memunculkan pertanyaan. Apakah *ijtihâd* setiap *mujtahid*—maksudnya, aturan-aturan yang telah ia tarik [dari teks-teks hukum Islam] dan kumpulkan menjadi satu kesatuan—dapat kita pandang sebagai suatu doktrin ekonomi yang sempurna, yang sesuai dan selaras dengan struktur serta sifat aturan-aturan tersebut?

Jawaban kita atas pertanyaan di atas adalah 'tidak', karena *ijtihâd*—yang menjadi dasar bagi deduksi aturan-aturan tersebut—tidak kebal dari risiko. Tidak mustahil sang *mujtahid* dalam *ijtihâd*-nya menambahkan elemen asing ke dalam realitas Islam. Tidak mustahil sang *mujtahid* salah menyimpulkan, atau gagal menemukan atau memahami elemen hukum Islam tertentu. Tidak mustahil pula teks-teks yang ada atau aturan-aturan yang ia hasilkan dari *ijtihâd*-nya—karena satu dan lain hal—saling berbenturan (bertentangan) satu sama lain. Bila sudah begitu, akan sulit untuk mencapai keseimbangan konseptual yang sempurna guna menyatukan mereka, atau untuk mencapai penjelasan doktrinal yang mengonsolidasikan mereka semua menjadi satu kesatuan.

Karena itulah kita harus membedakan antara 'realitas hukum Islam' yang dikeluarkan oleh Nabi saw. dan 'bentuk hukum Islam' yang digambarkan oleh seorang *mujtahid* tertentu melalui kajiannya atas teks-teks yang ada. Bagaimanapun, kita percaya bahwa realitas legislasi Islam dalam ranah ekonomi tidak dibuat secara gegabah, tidak pula lahir dari pandangan-pandangan yang terpisah dan terisolasi satu sama lain. Sebaliknya, realitas legislasi Islam dalam ranah ini dibangun di atas dasar yang padu dan di atas keseimbangan konsepsi yang umum. Ia muncul dari teori-teori dan keumuman-keumuman Islam dalam urusan-urusan kehidupan ekonomi.

Kita percaya bahwa inilah yang membuat kita memandang aturan-aturan [hukum Islam] sebagai suprastruktur yang harus digali guna mendapatkan sesuatu yang lebih dalam dan lebih komprehensif, lalu

terus menuju ke dasarnya yang mengandung keumuman-keumuman aturan-aturan tersebut beserta perincian-perincian dan cabang-cabangnya tanpa kontradiksi ataupun pertentangan. Jika kita tidak memiliki keyakinan bahwa aturan-aturan *syarî'ah* dibangun di atas dasar prinsip-prinsip fundamental yang padu, maka kita tidak bisa menjalani proses penemuan doktrin ekonomi [Islam]—karena kita kehilangan pijakan awal bagi proses tersebut.

Semua ini benar bila berkenaan dengan realitas hukum Islam, namun tidak demikian jika kita bicara tentang *ijtihâd* para *mujtahid*. Aturan-aturan yang telah diformulasikan oleh *ijtihâd* tidak mesti mencerminkan sebuah doktrin ekonomi yang sempurna atau sebuah dasar teoretis yang komprehensif, karena mungkin saja sang *mujtahid* melakukan kesalahan dengan menambahkan elemen asing ke dalamnya atau malah mengabaikan elemen sejatinya.

Satu saja kesalahan terdapat dalam aturan-aturan tersebut, ia pasti menjungkirbalikkan kebenaran dalam proses penemuan, yang akhirnya membuat kita mustahil mencapai doktrin ekonomi melalui aturan-aturan itu.

Karena itulah pencari doktrin ekonomi [Islam] menghadapi rintangan yang berat, yakni rintangan yang muncul akibat dari statusnya sebagai pencari sekaligus sebagai *mujtahid* yang menyimpulkan *ahkâm* (aturan-aturan hukum). Rintangan muncul ketika kumpulan hasil *ijtihâd* pribadinya (secara keseluruhan sebagai satu kesatuan yang utuh) tidak mampu menyingkap doktrin ekonomi [Islam]. Dalam keadaan ini, si pencari, dalam kapasitasnya sebagai seorang *mujtahid*, terdorong untuk memilih-milih *ahkâm* yang merupakan hasil dari *ijtihâd*-nya, untuk kemudian dari sana menuju penemuan doktrin ekonomi.

Akan tetapi, dalam kapasitasnya sebagai seorang pencari doktrin [ekonomi Islam], ia harus memilih satu kesatuan *ahkâm* yang padu

dan selaras baik dalam arah maupun arti penting teoretisnya, lalu menjadikannya sebagai dasar bagi penemuan doktrin tersebut. Namun, ketika *ijtihâd* pribadinya tidak menghasilkan satu kesatuan *a<u>h</u>kâm* yang padu, maka ia harus memilih pijakan awal lain yang tepat bagi proses penemuan yang ia jalani.

Untuk lebih jelasnya, marilah kita perhatikan contoh berikut ini.

Seorang *mujtahid* mengobservasi teks-teks [hukum Islam] untuk mengaitkan kepemilikan kekayaan alam (bahan-bahan mentah) dengan kerja dan buruh, serta untuk menafikan keterkaitan kepemilikan kekayaan alam dengan apa pun selain kerja dan buruh. Namun, ia menemukan pengecualian atas teks-teks ini di dalam suatu teks yang mengizinkan kepemilikan kekayaan alam dengan jalan lain selain kerja.

Bagi si *mujtahid*, penyimpulan teks-teks tersebut beserta kontribusi-kontribusi mereka—menurutnya—akan menampakkan ketidak-selarasan. Dan sumber dari ketidakselarasan ini adalah keberadaan teks yang mengandung pengecualian itu. Kalau saja teks yang terakhir ini tidak ada, maka berdasarkan kesatuan teks-teks yang lain ia telah bisa menyimpulkan bahwa: kepemilikan dalam Islam tegak di atas dasar kerja. Dihadapkan pada rintangan ini, apa yang mesti ia lakukan? Bagaimana ia dapat mengatasi kontradiksi kedua statusnya; yakni sebagai *mujtahid* dan sebagai pencari [doktrin ekonomi Islam]?

Si *mujtahid* yang dihadapkan pada kontradiksi ini harus puas dengan dua penjelasan yang lazim dikemukakan atas ketidakselarasan di antara *a<u>h</u>kâm* hasil *ijtihâd*.

Penjelasan *pertama*, mungkin saja suatu teks—termasuk teks yang mengandung pengecualian itu—tidak kuat (sahih) walaupun ia memenuhi syarat-syarat yang diwajibkan oleh Islam. Teks-teks yang tidak kuat bisa menyusupkan elemen asing ke dalam kesatuan *a<u>h</u>kâm* hasil *ijtihâd*. Pada gilirannya hal ini akan memunculkan kontradiksi di

antara berbagai *ahkâm* tersebut pada tataran teoretis dan pada tataran proses penemuan.

Penjelasan *kedua*, kontradiksi yang jelas terasa di antara berbagai *ahkâm* tersebut sebenarnya tidaklah nyata. Ini disebabkan oleh ketidakmampuan si pencari dalam menyingkap keselarasan yang sebenarnya ada di antara berbagai *ahkâm* tersebut dan penjelasan teoretis umum mereka.

Di sinilah letaknya perbedaan antara statusnya sebagai *mujtahid*—yang menyimpulkan aturan hukum Islam—dan statusnya sebagai pencari doktrin ekonomi Islam. Dalam kapasitasnya sebagai seorang *mujtahid*, ia tidak bisa mengabaikan berbagai *ahkâm* hasil *ijtihâd*-nya walaupun mereka tampak kontradiktif satu sama lain pada tataran teoretis, karena mungkin saja kontradiksi tersebut tidak benar-benar nyata dan hanya merupakan akibat dari ketidakmampuannya dalam menyingkap keselarasan yang sebenarnya ada. Namun, penerimaannya atas berbagai *ahkâm* ini tidak berarti status mereka final. Sebaliknya, berbagai *ahkâm* itu adalah kesimpulan opini pribadinya (*zhann*), lantaran mereka merupakan hasil dari *ijtihâd* pribadinya yang tidak mustahil mengandung kesalahan.

Tetapi ketika sang fakih (yuris) melangkah dari domain aturan-aturan yuris ke domain teori-teori yuris, serta menjalani proses pencarian doktrin ekonomi Islam, sifat dasar proses tersebut mengharuskannya untuk menemukan suatu kumpulan *ahkâm* yang padu dan selaras satu sama lain, yang bisa dijadikan sebagai pijakan awalnya. Jika dari *ijtihâd*-nya ia mampu menemukan kumpulan *ahkâm* seperti itu, lalu dari sana melangkah ke proses konstruksi basis umum ekonomi Islam—tanpa menghadapi kontradiksi di antara berbagai *ahkâm* yang ada dalam kumpulan itu—maka ia bisa memadukan kapasitasnya sebagai *mujtahid* dan kapasitasnya sebagai pencari doktrin ekonomi Islam.

Akan tetapi kalau ia tidak beruntung, di mana *ijtihâd*-nya tidak mampu memberinya pijakan awal—sementara ia tetap ingin melanjutkan proses [penemuan doktrin ekonomi Islam] dan tetap yakin akan adanya keumuman yang menyelaraskan penjelasan teoretis realitas Islam—maka satu-satunya jalan adalah mencari bantuan dari aturan-aturan [hukum] hasil *ijtihâd mujtahid* lain. Kumpulan *a<u>h</u>kâm* hasil suatu *ijtihâd* pasti berbeda dengan kumpulan *a<u>h</u>kâm* hasil *ijtihâd* lainnya. Mustahil kita bisa menemukan doktrin ekonomi [Islam] dari setiap kumpulan ini. Yang kita yakini adalah bahwa doktrin ekonomi Islam dapat dipetakan dengan merujuk aturan-aturan *syarî'ah* yang berada dalam kumpulan-kumpulan tersebut. Maka, jika si pencari menemukan kontradiksi di antara aturan-aturan dalam kumpulan *a<u>h</u>kâm* hasil *ijtihâd*-nya—demi melanjutkan proses penemuan—ia mesti membuang elemen-elemen yang mengganggu dan menyebabkan kontradiksi, lalu mengganti mereka dengan kesimpulan-kesimpulan dan aturan-aturan hasil *ijtihâd mujtahid* lainnya—yakni kesimpulan-kesimpulan dan aturan-aturan yang memudahkan serta lebih selaras dengan proses penemuan. Kemudian—dari berbagai *ijtihâd* itu—ia harus memformulasikan sebuah kumpulan [*a<u>h</u>kâm*] yang tidak mengandung kontradiksi guna dijadikan pijakan awal bagi proses penemuan.

Berkenaan dengan kumpulan ini, paling tidak kita bisa mengatakan: kumpulan ini secara keseluruhan merupakan gambaran realitas legislasi Islam yang paling akurat dan paling aktual, dan kemungkinan keakuratannya tidak lebih kecil dari kemungkinan keakuratan gambaran lain mana pun; yang lebih penting lagi, kumpulan ini mendapatkan pembenaran *syarî'ah* karena merupakan hasil dari *ijtihâd* islami yang sah dalam koridor Alquran dan Sunah Nabi saw. Karena itu, masyarakat Muslim dapat memilihnya untuk diaplikasikan pada tataran praktis.

Inilah hasil maksimal yang bisa dicapai oleh proses penemuan ekonomi Islam ketika *ijtihâd* pribadi si pencari tidak berhasil memformulasikan pijakan awal yang tepat bagi proses tersebut. Bagaimanapun, inilah semua yang kita butuhkan. Apalagi yang kita butuhkan setelah kita menemukan doktrin ekonomi yang tidak kalah akurat dan aktual ketimbang hasil berbagai *ijtihâd* lainnya—doktrin yang memperoleh justifikasi Islam, yang ditarik dari kesimpulan beberapa *mujtahid* yang jumlahnya cukup mewakili, dan yang aplikasi praktisnya dalam kehidupan islami telah mendapatkan pengesahan Islam?

Delusi Realitas Aktual

Doktrin ekonomi Islam masuk ke kehidupan masyarakat Muslim dan eksis pada tataran praktis di masa kenabian. Karena itu, kita bisa mengkaji dan menelitinya pada tataran praktis sebagaimana kita bisa mengkaji dan menelitinya pada tataran teoretis, lantaran praktik aktual mengungkapkan ciri-ciri serta karakteristik-karakteristik ekonomi Islam sebagaimana teks-teks teori mengungkapkan mereka dalam ranah *syarî'ah.*

Bagaimanapun, teks-teks teori lebih mampu membentuk sebuah gambaran doktrin [ekonomi Islam] ketimbang realitas praktis. Hal ini lantaran aplikasi teks-teks hukum ke sebuah kondisi nyata rasanya tidak mungkin mencerminkan sebagian besar kandungan teks-teks tersebut, tidak pula mampu memvisualisasikan arti penting (signifikansi) sosialnya secara sempurna. Inspirasi [yang dipancarkan oleh] praktik aktual dan kontribusi konseptual teorinya berbeda dari kontribusi teks-teks itu sendiri. Perbedaan ini muncul dari delusi praktik aktual yang dirasakan oleh pelaku proses penemuan lantaran praktik tersebut terkait dengan kondisi objektif yang spesifik.

Cukuplah kiranya di sini dipaparkan satu contoh delusi ini. Seorang *mujtahid* yang ingin mengetahui sifat dasar ekonomi Islam melalui praktik aktualnya [selama periode awal Islam], akan menemukan bahwa [sifat dasar] ekonomi Islam adalah kapitalis—menganut prinsip kebebasan ekonomi dan membuka ruang seluas-luasnya bagi institusi kepemilikan privat serta aktivitas individual. Inilah yang diyakini oleh sejumlah Muslim, ketika mengetahui bahwa individu-individu masyarakat pada masa aktualisasi ekonomi Islam (periode awal Islam) menikmati kebebasan [ekonomi] dan tidak mengalami halangan, atau rintangan, atau kekangan, atau tekanan apa pun dalam aktivitas-aktivitas ekonomi; mereka menikmati hak kepemilikan privat atas kekayaan alam apa pun, di mana mereka bisa memilikinya dan mendapatkan hak atas investasi serta divestasinya. Kebebasan mutlak seperti ini adalah kapitalisme, di mana para anggota masyarakat pada masa awal Islam menikmatinya dalam kehidupan ekonomi mereka.

Beberapa di antara mereka menambahkan bahwa mencangkokkan unsur-unsur nonkapitalis ke dalam ekonomi Islam serta mengklaim ekonomi Islam sebagai sosialis atau mengandung benih-benih sosialistik (komunis), bukanlah sesuatu yang patut dilakukan oleh seorang peneliti dalam kapasitasnya sebagai *mujtahid*. Bila ia melakukan itu, berarti ia telah ikut dalam arus pemikiran baru yang menolak kapitalisme, juga menganjurkan untuk membangun [ekonomi] Islam dalam sebuah bentuk yang sesuai dengan pemikiran baru tersebut.

Saya tidak menyangkal jika dikatakan bahwa individu-individu masyarakat pada masa kenabian melakukan aktivitas bebas dan menikmati kebebasan ekonomi yang seluas-luasnya. Saya juga tidak menyangkal jika dikatakan bahwa hal ini merefleksikan wajah kapitalis ekonomi Islam. Hanya saja, wajah kapitalis itu kita lihat kala kita mengkaji sejumlah aspek praktik aktual, kita sama sekali tidak melihatnya ketika kita melakukan kajian teori pada tataran teoretis.

Memang benar bahwa individu yang hidup pada masa kenabian tampak menikmati kebebasan yang begitu besar, sampai-sampai para *mujtahid* sering kali gagal membedakan kebebasan tersebut dengan kebebasan ala kapitalisme. Namun ilusi ini lenyap ketika kita beralih dari tataran praktis ke tataran teoretis, yakni dengan merujuk teks-teks hukum.

Kontradiksi antara praktik dan teori—walaupun faktanya keduanya mengungkapkan bentuk alternatif satu sama lain—terletak di dalam berbagai kondisi yang dijalani oleh individu pada masa itu dan jenis kekuasaan serta wewenang yang ia miliki. Arti penting teoretis dari nonkapitalisme [ekonomi Islam] bersemayam di dalam ranah praktik aktual sedemikian hingga kekuasaan dan wewenang individu atas kekayaan alam menjadi kecil. Kapan pun kemampuan individu dikerahkan, dan sarana-sarananya dalam memperoleh kendali atas alam semakin beragam, maka semakin luas pula ruang gerak individu itu dalam beraktivitas dan dalam memiliki serta mengeksploitasi kekayaan alam. Semakin kandungan nonkapitalisme [ekonomi Islam] itu mewujud, maka semakin jelas terlihat kontradiksi antara teori ekonomi Islam dan teori ekonomi kapitalis. Arti penting nonkapitalisme [ekonomi Islam] menghadirkan solusi Islam bagi masalah-masalah baru yang muncul berkenaan dengan kekuasaan individu atas alam yang semakin besar.

Misalnya, individu pada masa praktik aktual (masa kenabian) biasa menambang garam ataupun mineral lainnya. Ia menambang mineral sekehendak hatinya, dan mengklaim hasil yang didapatnya sebagai milik pribadinya, tanpa ada larangan. Ketika fenomena ini dipisahkan dari kajian teks hukum secara umum, apa yang ia dapat ungkapkan dalam tataran praktis? Satu-satunya hal yang fenomena itu dapat ungkapkan adalah [penerapan] aturan kebebasan ekonomi dalam masyarakat,

sedemikian hingga menyerupai bentuk kebebasan kapitalis dalam hal kepemilikan properti dan distribusinya.

Namun, ketika kita mengkaji teks-teks yang ada, kita akan menemukan bahwa fenomena itu justru mengungkapkan kebalikan dari teori di atas. Fenomena pada tataran praktis tersebut sejatinya mengungkapkan teori yang melarang kepemilikan pribadi atas tambang garam ataupun tambang minyak—juga tambang-tambang lainnya, serta tidak mengizinkan penambangan bahan-bahan itu melebihi kebutuhan individu yang menambangnya. Hal ini tentu amat bertentangan dengan kapitalisme yang menjunjung tinggi institusi kepemilikan privat serta membuka ruang seluas-luasnya bagi akuisisi sumber-sumber kekayaan alam dan bagi eksploitasi kapitalistiknya—yang berorientasi profit. Maka, dapatkah sistem ekonomi ini dikatakan sebagai [sistem] ekonomi kapitalis? Mengingat sistem ekonomi ini tidak mengakui kebebasan kepemilikan tambang garam dan tambang minyak—juga tambang-tambang lainnya, tidak pula mengizinkan penambangan yang berlebihan sehingga merugikan orang lain (masyarakat), juga melarang eksploitasi profit atas tambang-tambang tersebut. Atau, dapatkah kita menyimpulkan bahwa doktrin ini sejenis dengan doktrin ekonomi kapitalis—seperti kesimpulan mereka yang mengkajinya dengan pendekatan praktik aktual?

Dari sini kita dapat memahami mengapa individu pada masa praktik aktual [ekonomi Islam] tampak menikmati kebebasan dalam ruang lingkup kerja dan eksploitasi—bahkan untuk mengambil profit dari tambang-tambang garam dan minyak. Hal ini disebabkan fakta bahwa ia—dengan melihat kondisi alamiah serta keterbatasan sarana dan keprimitifannya—tidak mampu mengeksploitasi tambang-tambang itu melebihi batas-batas yang telah ditetapkan oleh teori tersebut (doktrin ekonomi Islam)—yakni, tidak melebihi kebutuhan pribadinya. Ia tentu tidak mampu mengeksploitasi tambang secara besar-besaran

seperti yang lazim terjadi di masa kini, karena ia tidak memiliki sarana-sarana yang dimiliki oleh individu masa kini. Maka, dalam realitas kehidupannya, ia tidak mungkin melanggar batas yang diizinkan. Alasannya sederhana saja, karena kapan pun ia melakukan aktivitas eksploitasi, dapat dipastikan ia—dengan sarana-sarana primitifnya—tidak akan merugikan orang lain dalam berbagi manfaat tambang tersebut. Teori ini menampakkan dengan jelas pengaruhnya dan kontradiksinya dengan pemikiran kapitalis ketika kemampuan manusia meningkat, ketika kesanggupan manusia dalam menguasai alam berkembang—saat di mana segelintir individu sanggup mengeksploitasi keseluruhan tambang dan membuka pasar dunia demi mendulang keuntungan yang berlimpah.

Kita juga dapat melihat semuanya itu dalam teori yang tidak mengizinkan individu mengklaim kekayaan alam dan bahan-bahan mentah—seperti kayu dari hutan—sebagai milik pribadinya, kecuali apa yang bisa ia dapatkan dengan kerjanya sendiri secara langsung. Individu pada masa praktik aktual [ekonomi Islam] tidak dapat dengan jelas memahami teori ini, karena kerja pada masa itu secara umum dilakukan atas dasar kerja langsung (*direct labour*). Tetapi ketika keadaan memungkinkan perolehan dan eksploitasi besar-besaran atas sumber-sumber kekayaan alam—dengan bantuan sarana-sarana dan mesin-mesin eksploitasi—serta tersedia dana yang cukup untuk membiayai upah para pekerja, maka lazim jika seorang individu mengupah para pekerja untuk mengeksploitasi dan mengakuisisi bahan-bahan mentah dari sumber-sumber alam. Inilah yang berlangsung dalam realitas masa kini, di mana pekerja upahan dan produksi kapitalis menjadi basis eksploitasi dan akuisisi bahan-bahan tersebut. Pada saat seperti inilah kontradiksi antara teori ekonomi Islam dan teori ekonomi kapitalis mewujud sedemikian jelas. Setiap pencari [doktrin ekonomi

Islam] pasti melihat bahwa teori ekonomi Islam tidaklah bersifat kapitalis, kecuali bila mereka buta. Karena teori tersebut bertentangan dengan kapitalisme dalam hal akuisisi kekayaan alam.

Demikianlah, di masa produksi kapitalis ini kita menemukan individu yang memiliki berbagai sarana yang bisa menebangi hutan secara besar-besaran. Ia juga mempunyai dana untuk mengupah para pekerja dan menutup biaya operasional sarana-sarana yang dimilikinya untuk menebangi hutan. Lalu, ia pun memiliki berbagai sarana transportasi yang dapat ia gunakan untuk mengangkut hasil penebangan itu ke berbagai pasar yang telah siap menyerapnya.

Apabila individu ini hidup di masa praktik aktual ekonomi Islam, ia akan menyadari kontradiksi antara teori ekonomi Islam dan teori ekonomi kapitalis dalam hal prinsip kebebasan ekonomi. Ia akan menyadari hal itu tatkala ia melihat bahwa teori [ekonomi] Islam tidak akan mengizinkan proyek penebangan hutan ala kapitalis dan penjualan hasilnya dengan harga tinggi.

Begitulah, teori ekonomi Islam tidak menampakkan keseluruhan wajahnya selama masa praktik aktualnya. Konsekuensinya, para individu di masa itu tidak mengenal teori tersebut secara sempurna dalam aktivitas ekonomi mereka sehari-hari. Wajah ekonomi Islam hanya dapat dilihat secara sempurna melalui teks-teks [hukum Islam] yang tergabung dalam satu kesatuan umum yang padu—satu kumpulan *a<u>h</u>kâm* yang tidak mengandung kontradiksi.

Bagaimanapun, mereka yang percaya bahwa [ekonomi] Islam adalah [ekonomi] kapitalis dan meyakini kebebasan ekonomi, memiliki sejumlah alasan. Mereka mendapatkan pemahaman ini dari kajian mereka atas individu di masa praktik aktual [ekonomi Islam] dan dari derajat kebebasan yang individu tersebut rasakan. Namun pemahaman ini jelas menyesatkan, karena pemahaman yang didapat dari kajian atas

praktik aktual tidak dapat menggantikan kontribusi teks-teks hukum—di mana teks-teks tersebut mengungkapkan kandungan nonkapitalis ekonomi Islam.

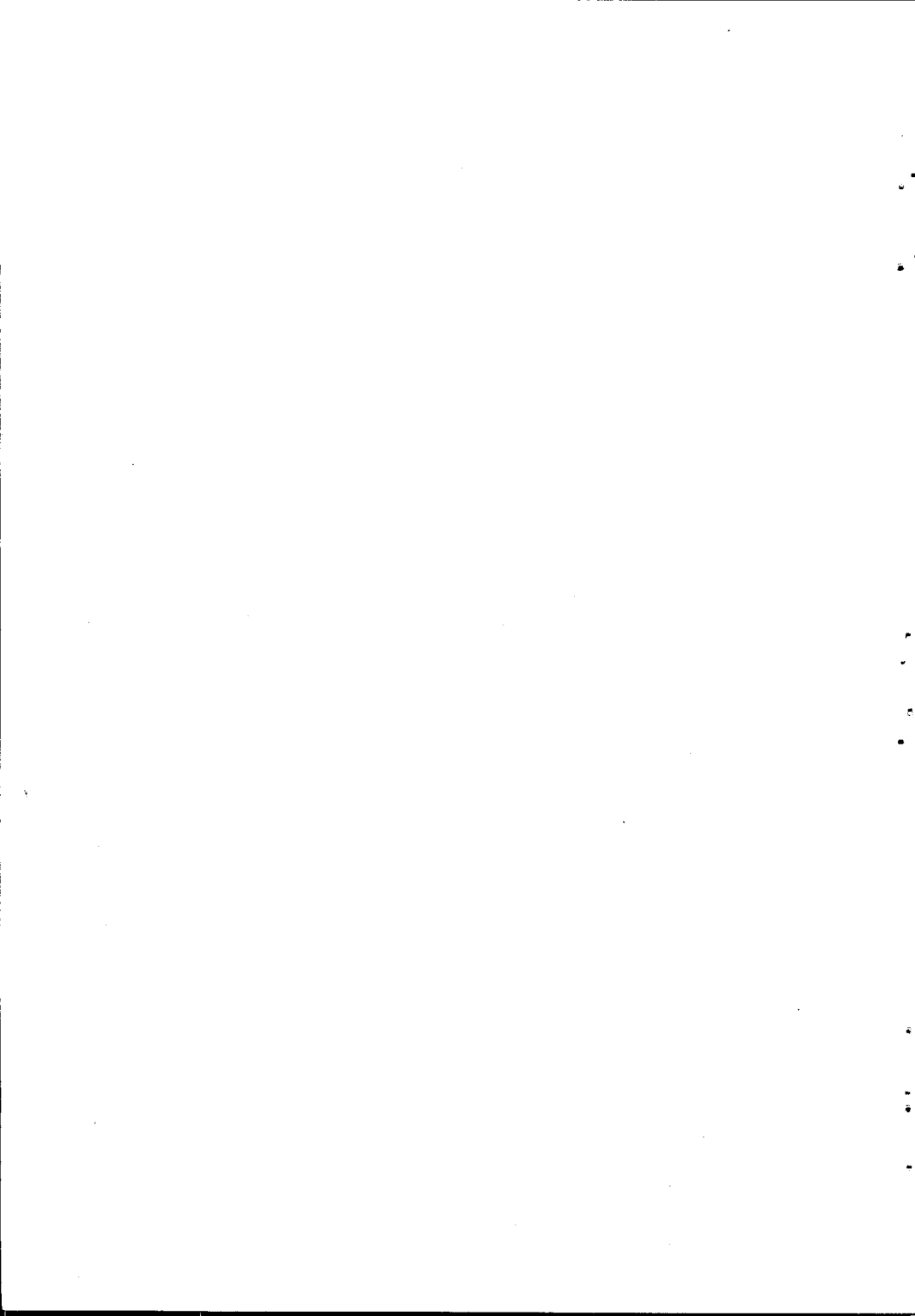
Keberadaan kandungan nonkapitalis dalam teori ekonomi Islam bukanlah hasil pengembangan, penambahan, ataupun kontribusi pribadi pada teori tersebut. Kenyataannya tidaklah seperti yang mereka—yang percaya bahwa ekonomi Islam bersifat kapitalistik—tuduhkan. Mereka menyatakan bahwa kecenderungan menafsirkan ekonomi Islam sebagai ekonomi nonkapitalisme adalah kecenderungan munafik yang coba menyusupkan elemen asing ke dalam Islam, dengan cara memunculkan keyakinan yang berlebihan dan tidak jujur guna menyokong pemikiran baru tersebut demi mematikan kapitalisme beserta doktrin kepemilikan privat dan kebebasan ekonominya.

Tersedia cukup bukti historis guna menyangkal tuduhan tersebut dan membuktikan kejujuran interpretasi ekonomi Islam sebagai ekonomi nonkapitalistik. Bukti ini berupa teks-teks hukum yang termaktub dalam sumber-sumber kuno yang disusun ratusan tahun sebelum terciptanya dunia modern dan sebelum sosialisme masa kini eksis dengan segala doktrin, gagasan, dan ideologinya.

Namun, tindakan menjelaskan wajah nonkapitalis ekonomi Islam—sebagaimana telah tersaji dalam buku ini—serta menarik garis pemisah yang jelas antara doktrin tersebut dan doktrin ekonomi kapitalis, tidak dimaksudkan untuk memberinya (doktrin ekonomi Islam) stempel sosialisme dan memasukkannya ke kelompok doktrin-doktrin sosialis yang merupakan lawan dari kapitalisme. Ini lantaran di antara kutub kapitalisme dan kutub sosialisme ada kutub ketiga yang berada di posisi tengah, di mana posisi tersebut tepat diisi—khususnya—oleh ekonomi Islam. Kutub ketiga ini memenuhi syarat untuk ikut serta dalam polarisasi ini karena karakteristik dan dominasinya. Pengakuan tentang keberadaan kutub ketiga ini didasari pada fakta bahwa sosialisme

bukanlah sekadar negasi kapitalisme. Jadi, tidak bisa dikatakan bahwa untuk menjadi sosialisme cukup dengan menyangkal kapitalisme, karena sosialisme sendiri adalah sebuah doktrin positif. Sosialisme memiliki berbagai gagasan, konsepsi, dan teorinya sendiri, yang bukan sekadar lawan atau kebalikan dari gagasan, konsepsi, dan teori kapitalisme. Ekonomi Islam tidak bisa dikatakan kapitalis hanya karena ia tidak sosialis, begitu pula sebaliknya. Ekonomi Islam tidak mengakar pada kedua doktrin tersebut—proses penemuannya independen dan objektif. Jadi, ketika kita menjalani proses penemuan doktrin ekonomi Islam, kita tidak boleh membatasi proses tersebut di dalam ruang lingkup kapitalisme maupun sosialisme. Kita juga tidak bisa memasukkan doktrin ekonomi Islam ke kutub kapitalis maupun sosialis. Tidak bisa dikatakan bahwa doktrin ekonomi Islam bersifat sosialistik jika ia tidak kapitalistik, dan bersifat kapitalistik jika ia tidak sosialistik.

Orisinalitas ekonomi Islam akan tampak jelas dalam diskusi mendatang, begitu pula kontradiksinya dengan sosialisme dalam hal pandangannya terhadap kepemilikan privat yang ditarik dari teori umumnya. Misalnya, Islam melegalkan penghasilan tanpa kerja yang didapat dari kepemilikan privat atas sumber produksi tertentu, sedangkan sosialisme tidak menganggap sah penghasilan yang didapat dari kepemilikan privat atas suatu sumber produksi tanpa adanya keterlibatan kerja langsung. Di sinilah letak kontradiksi antara teori [ekonomi] Islam dan teori [ekonomi] sosialis. Dari poin awal inilah segenap manifestasi kontradiksi bermunculan di antara keduanya. Hal ini akan menjadi lebih jelas ketika kita mengkajinya secara lebih terperinci lagi.[]

BAB 2
TEORI DISTRIBUSI PRAPRODUKSI (1)

ATURAN-ATURAN HUKUM (*AHKÂM*)

Distribusi Kekayaan [Publik] pada Dua Tingkatannya

Dalam bagian ini kita akan menggunakan sejumlah istilah teknis. Karena itu, perlu kiranya untuk mendefinisikan istilah-istilah tersebut sejak awal.

1. **Prinsip beragam bentuk kepemilikan** (*the principle of diverse forms of ownership*).[1] Ini adalah suatu prinsip kepemilikan dalam Islam. Prinsip ini meyakini tiga bentuk kepemilikan; kepemilikan pribadi (*private ownership*), kepemilikan negara (*state ownership*), dan kepemilikan publik (*public ownership*).
2. **Kepemilikan negara** (*state ownership*). 'Hak penguasaan atas properti' milik pemegang mandat ilahiah negara Islam, yakni Nabi saw. atau Imam. Misalnya, penguasaan atas tambang, sebagaimana diriwayatkan dalam sejumlah teks hukum.
3. **Kepemilikan publik** (*public ownership*). 'Hak penguasaan atas properti' milik umat atau masyarakat keseluruhan.
   a. **Kepemilikan umat** (*ownership of the ummah*). Salah satu jenis kepemilikan publik; 'hak penguasaan atas properti' milik keseluruhan umat Islam. Misalnya, penguasaan atas properti yang didapat dari perang suci (jihad).

b. **Kepemilikan masyarakat** (*people's ownership*). Ini juga salah satu jenis kepemilikan publik. Kita akan menggunakan istilah ini berkenaan dengan setiap properti yang terlarang bagi seorang individu untuk menguasainya secara eksklusif dan memilikinya sebagai milik pribadi, sementara seluruh masyarakat (tidak terbatas pada kaum Muslim, namun juga mencakup non-Muslim yang hidup di bawah naungan Negara Islam—*peny.*) diizinkan untuk mengambil manfaat serta memperoleh keuntungan darinya. Setiap properti yang memiliki sifat ini akan kita istilahkan sebagai 'properti di bawah kepemilikan-bersama masyarakat'. Istilah 'kepemilikan-bersama masyarakat' digunakan dalam buku ini untuk mengindikasikan aspek negatif, yakni larangan terhadap seorang individu atau pihak tertentu untuk menguasai suatu properti secara eksklusif; juga untuk mengindikasikan aspek positif, yakni izin bagi keseluruhan masyarakat untuk mengambil manfaat dari properti tertentu, seperti laut dan sungai (aliran air) alam.

4. **Kepemilikan bersama** (*common ownership*). Kita akan menggunakan istilah ini untuk merujuk jenis kepemilikan yang mencakup kepemilikan negara serta kedua jenis kepemilikan publik (kepemilikan umat dan kepemilikan masyarakat), yang mana berlawanan dengan kepemilikan pribadi.

5. **Kepemilikan pribadi** (*private ownership*). Kita akan menggunakan istilah ini untuk merujuk jenis kepemilikan di mana seorang individu atau pihak tertentu berhak menguasai suatu properti secara eksklusif dan berhak mencegah individu atau pihak lain dari menikmati manfaat—dalam bentuk apa pun—dari properti tersebut kecuali bila ada kebutuhan atau keadaan yang meniscayakan demikian. Contoh properti yang berada di bawah kepemilikan

pribadi adalah kayu dari hutan yang ditebang sendiri oleh seseorang atau sejumlah air yang diambil seseorang dari sungai dengan tangannya sendiri.

6. **Hak pribadi** (*private right*). Derajat penguasaan individu atas suatu properti. Hak pribadi (*private right*) berbeda dari kepemilikan pribadi (*private ownership*). Hak pribadi adalah penguasaan dalam pengertian analitis sekaligus hukum. Kepemilikan pribadi adalah penguasaan langsung atas suatu properti. Sementara hak pribadi adalah penguasaan yang merupakan hasil dan turunan dari penguasaan lain akibat kesinambungannya. Pada sisi hukum, kepemilikan pribadi memberi hak kepada si pemilik properti untuk mencegah individu atau pihak lain dari mengambil manfaat atas propertinya tersebut, sementara hak pribadi tidak mesti demikian, di mana individu atau pihak lain dapat mengambil manfaat dari properti tersebut dalam bentuk dan dengan cara yang diatur oleh *syarî'ah*.
7. **Kepemilikan publik yang bebas untuk semua** (*public property free to all; ibâhatul 'âmmah*). Ini adalah aturan hukum yang memperbolehkan seorang individu untuk mengambil manfaat dari properti tertentu dan untuk menguasainya secara eksklusif sebagai milik pribadi. Jenis properti yang dimaksud di sini adalah seperti burung-burung di udara dan ikan di laut.

* * * * *

Distribusi kekayaan berjalan pada dua tingkatan; yang pertama adalah distribusi sumber-sumber produksi, sedangkan yang kedua adalah distribusi kekayaan produktif.

Yang dimaksud dengan sumber-sumber produksi adalah: tanah, bahan-bahan mentah, alat-alat dan mesin yang dibutuhkan untuk memproduksi beragam barang dan komoditas, yang mana semua ini

berperan dalam [proses] produksi pertanian (agrikultural) dan [proses] produksi industri atau dalam keduanya.

Yang dimaksud dengan kekayaan produktif adalah komoditas (barang-barang modal dan aset tetap [*fixed asset*]) yang merupakan hasil dari proses kombinasi sumber-sumber produksi yang dilakukan oleh manusia dengan kerja.

Jadi, ada yang dinamakan kekayaan primer dan ada yang dinamakan kekayaan sekunder. Kekayaan primer adalah sumber-sumber produksi, sementara kekayaan sekunder adalah barang-barang modal yang merupakan hasil dari usaha (kerja) manusia menggunakan sumber-sumber tersebut.

Diskusi tentang distribusi harus mencakup kedua jenis kekayaan itu; kekayaan induk dan kekayaan turunan, yakni sumber-sumber produksi dan barang-barang produktif.

Jelas bahwa distribusi sumber-sumber produksi yang dasar mendahului proses produksi itu sendiri, karena manusia hanya melakukan aktivitas produktif yang sesuai dengan metode atau cara masyarakatnya dalam mendistribusikan sumber-sumber produksi. Jadi, yang pertama adalah sumber-sumber produksi, baru kemudian produksi. Berkenaan dengan distribusi kekayaan produktif, ia terkait dengan proses produksi dan bergantung padanya, karena ia menguasai produk yang pada gilirannya menghasilkan produksi.

Bagaimanapun, ketika para ekonom kapitalis mengkaji masalah-masalah distribusi dengan kerangka kapitalis, mereka tidak melihat kekayaan masyarakat secara keseluruhan dan sumber-sumber produksinya. Yang mereka kaji hanyalah [masalah-masalah] distribusi kekayaan yang dihasilkan—yakni pendapatan nasional—dan bukan kekayaan nasional secara keseluruhan. Yang mereka maksud dengan pendapatan nasional adalah seluruh barang modal dan jasa yang

dihasilkan, atau—dalam istilah yang lebih jelas, nilai uang (*cash*) seluruh kekayaan yang dihasilkan selama satu tahun, misalnya. Karena itu, diskusi mengenai distribusi dalam ekonomi-politik adalah diskusi distribusi nilai uang ini di antara faktor-faktor yang berperan dalam proses produksinya, serta menentukan bagian (*share*) setiap faktor, seperti bagian modal, tanah, sponsor, dan buruh, dalam bentuk bunga, pendapatan, profit, dan upah.

Maka, wajar jika diskusi tentang produksi mendahului diskusi tentang distribusi, selama yang dimaksud adalah distribusi nilai uang dari barang-barang produktif di antara faktor-faktor dan sumber-sumber produksi. Atas dasar ini, kita menemukan ekonomi-politik kapitalis menempatkan produksi sebagai bahasan pertama dalam diskusi. Ia pertama-tama mengkaji masalah-masalah produksi, baru kemudian mengkaji masalah-masalah distribusi.

Lain halnya dengan Islam. Islam membicarakan masalah-masalah distribusi pada skala yang lebih luas dan lebih komprehensif, karena Islam tidak membatasi dirinya dengan hanya mengurusi distribusi kekayaan produktif seraya mengabaikan begitu saja sisinya yang lebih dalam. Maksud saya, [ekonomi] Islam tidak seperti ekonomi kapitalis yang mengabaikan distribusi sumber-sumber produksi serta menyerahkannya begitu saja pada kendali dan wewenang pihak yang terkuat di bawah semboyan kebebasan ekonomi (doktrin *laissez-faire*)—yang melayani kepentingan pihak terkuat serta melapangkan jalan bagi eksploitasi monopolistik atas alam dan apa pun yang dikandungnya beserta segenap kegunaannya. Sebaliknya, Islam ikut campur tangan—secara positif—dalam distribusi alam dan apa pun yang dikandungnya, serta membagi semua itu ke dalam sejumlah kategori; setiap kategori memiliki cap distribusinya, seperti kepemilikan pribadi, atau kepemilikan publik, atau kepemilikan negara, atau kepemilikan publik yang bebas untuk semua (*ibâhatul 'âmmah*). Islam

memformulasikan aturan-aturan hukumnya, misalnya aturan mengenai basis yang menjadi dasar bagi pelaksanaan proses distribusi kekayaan yang dihasilkan.

Dari sini dapat dipahami bahwa yang menjadi titik awal atau tingkatan pertama dalam sistem ekonomi Islam adalah distribusi, bukan produksi sebagaimana dalam ekonomi-politik tradisional. Dalam sistem ekonomi Islam, distribusi sumber-sumber [produksi] mendahului proses produksi, dan setiap organisasi yang terkait dengan proses produksi otomatis berada pada tingkatan kedua.

Kini kita akan mulai menentukan posisi Islam berkenaan dengan distribusi sumber-sumber dasar—yakni distribusi kekayaan alam.

Sumber Asli Produksi

Sebelum kita melangkah ke perincian-perincian distribusi sumber-sumber dasar, terlebih dahulu kita harus mengetahui sumber-sumber ini.

Dalam ekonomi-politik, sumber-sumber produksi terbagi ke dalam tiga kriteria sebagai berikut:

1. Alam.
2. Modal (barang-barang modal).
3. Kerja, termasuk organisasi yang dengannya sebuah proyek (rencana) disusun dan dijalankan.

Namun, ketika kita mendiskusikan distribusi sumber-sumber produksi dan bentuk kepemilikan atas mereka dalam Islam, kita harus mengeliminasi dua sumber di atas, yakni modal dan kerja.

[Barang-barang] modal adalah kekayaan yang dihasilkan (*produced wealth*) dan bukan merupakan sumber asli produksi, karena setiap barang jadi (*finished good*) dihasilkan oleh kerja manusia lalu pada

gilirannya berperan dalam menghasilkan kekayaan lagi. Misalnya, sebuah mesin yang memproduksi tekstil bukanlah sebuah kekayaan yang murni natural. Mesin tersebut adalah bahan natural yang telah dibentuk oleh kerja manusia dalam sebuah proses produksi. Saat ini kita hanya mendiskusikan berbagai perincian distribusi praproduksi, yakni distribusi kekayaan yang merupakan anugerah Tuhan bagi masyarakat manusia sebelum kekayaan ini diproses lebih lanjut oleh aktivitas ekonomi produktif dan kerja produktif manusia. Karena [barang-barang] modal merupakan hasil dari proses produksi, maka distribusi mereka masuk ke pembahasan tentang kekayaan yang dihasilkan, seperti komoditas konsumsi dan komoditas produksi.

Sementara kerja adalah sebuah elemen abstrak dan *immaterial*, bukan sebuah faktor material yang dapat masuk ke ruang lingkup kepemilikan pribadi ataupun kepemilikan publik.

Atas dasar ini, hanya alam yang dapat menjadi subjek kajian kita saat ini, karena ia merupakan unsur material yang belum mengalami [proses] produksi.

Perbedaan Berbagai Posisi Doktrinal ihwal Distribusi Sumber-sumber Alam untuk Produksi

Islam berbeda dari kapitalisme dan Marxisme dalam kekhususan-kekhususan dan perincian-perinciannya saat menangani masalah distribusi sumber-sumber alam untuk produksi (*mashâdir ath thabî'ah al 'intâj*).

Kapitalisme mengaitkan kepemilikan sumber-sumber alam untuk produksi dan cara pendistribusian mereka dengan para individu masyarakat beserta energi dan kekuatan serta kemampuan dan keahlian yang mereka kembangkan, dalam ruang lingkup kebebasan ekonomi yang luas—yang mengizinkan mereka mendapatkan bagian (*share*)

sebanyak-banyaknya dari sumber-sumber tersebut. Demikianlah, kapitalisme mengizinkan setiap individu untuk menguasai kekayaan alam secara eksklusif.

Sedangkan Marxisme, sesuai dengan metodologi umum penafsiran sejarahnya, memandang bahwa kepemilikan sumber-sumber produksi secara langsung terkait dengan bentuk dominan produksi. Menurut Marxisme, setiap bentuk produksi—pada fase historisnya—menentukan cara distribusi sumber-sumber material produksi dan kelas individu yang berhak memilikinya. Bentuk atau cara produksi ini tetap sinambung sampai sejarah memasuki fase selanjutnya dan produksi mulai mengambil bentuk barunya. Lalu, bentuk baru produksi ini tidak bisa mengalami kemajuan dengan sistem distribusi yang ada—sistem distribusi tersebut menghambat pertumbuhan dan perkembangannya. Pada akhirnya sistem itu hancur berkeping-keping setelah mengalami konflik dengan bentuk baru produksi, kemudian muncullah bentuk baru distribusi sumber-sumber produksi yang mewujudkan kondisi sosial yang kondusif bagi pertumbuhan dan perkembangan bentuk baru produksi tersebut—yang mana [bentuk] produksi niscaya akan selalu tumbuh dan berevolusi.

Jadi, pada fase sejarah produksi pertanian (*agricultural production*), bentuk produksi niscaya membentuk [sistem] distribusi sumber-sumber produksi yang berbasis feodalis. Sedangkan pada fase sejarah produksi industri-teknologi (*technological industrial production*), bentuk produksi niscaya membentuk [sistem] distribusi yang berbasis kepemilikan kapitalis atas sumber-sumber produksi. Dan ketika pertumbuhan produksi industri-teknologi sampai pada tingkatan tertentu, posisi kelas kapitalis [dalam sistem distribusi] akan digantikan oleh kelas proletar, di mana kelas proletarlah yang menjadi basis bagi distribusi.

Namun, Islam tidak setuju dengan konsep distribusi praproduksi milik kapitalisme maupun Marxisme. Islam tidak percaya pada konsep kebebasan ekonomi tak terbatas (*laissez-faire*) milik kapitalisme. Islam juga tidak setuju dengan Marxisme yang mengaitkan kepemilikan sumber-sumber produksi dengan bentuk produksi yang berlaku. Islam membatasi kebebasan individu dalam memiliki sumber-sumber produksi, juga memisahkan distribusi sumber-sumber tersebut dari bentuk-bentuk produksi. Karena masalahnya menurut Islam bukanlah terletak pada kebutuhan akan suatu sistem distribusi instrumen (sarana) produksi yang memungkinkan produksi tumbuh dan berkembang, sehingga sistem distribusi berubah setiap kali produksi—demi pertumbuhannya—membutuhkan suatu sistem [distribusi] baru. Namun, menurut Islam, masalahnya terletak pada unsur manusianya. Manusia memiliki berbagai kebutuhan dan keinginan yang mesti dipenuhi sedemikian hingga mampu menjaga dan mengembangkan kemanusiaannya. Manusia tetaplah manusia dengan segala kebutuhan dan keinginannya, tak peduli apakah ia menggarap tanah dengan tangannya, atau memanfaatkan tenaga listrik atau uap untuk memenuhi kebutuhan dan keinginannya tersebut. Jadi, yang dibutuhkan adalah [sistem] distribusi sumber-sumber produksi yang bisa menjamin pemenuhan segenap kebutuhan dan keinginan itu dalam kerangka manusiawi, di mana seorang individu manusia bisa menumbuh-kembangkan eksistensi dan kemanusiaannya sesuai dengan kerangka tersebut.

Setiap manusia—terutama dalam kapasitasnya sebagai seorang pribadi—memiliki berbagai kebutuhan, keinginan, dan hasrat yang harus dipenuhi. Islam telah memfasilitasi para individu untuk memenuhi berbagai kebutuhan mereka melalui institusi kepemilikan pribadi, yang mana Islam telah membangun dan memformulasikan berbagai dasar dan syaratnya.

Ketika hubungan di antara manusia terjalin dan kemudian masyarakat terwujud, maka akan muncul berbagai kebutuhan umum masyarakat. Islam telah menjamin pemenuhan berbagai kebutuhan dan keinginan masyarakat melalui institusi kepemilikan bersama atas sumber-sumber produksi tertentu.

Banyak individu yang tidak bisa memenuhi kebutuhannya melalui kepemilikan pribadi. Para individu tersebut akan tertekan karena tidak bisa memenuhi berbagai kebutuhannya, akibatnya kesetimbangan sosial akan terganggu. Di sini Islam memunculkan bentuk ketiga dari institusi kepemilikan, yakni kepemilikan negara, yang dengannya kepala negara (*waliyyul amr*) bisa menjaga kesetimbangan itu.

Dengan cara inilah distribusi sumber-sumber alam untuk produksi dijalankan, yakni dengan membagi sumber-sumber tersebut ke dalam tiga institusi kepemilikan; kepemilikan pribadi, kepemilikan publik atau kepemilikan bersama, dan kepemilikan negara.

Sumber-sumber Alam untuk Produksi

Dalam ekonomi Islam, kita dapat membagi sumber-sumber produksi ke dalam beberapa kategori.

1. *Tanah*. Ini adalah kekayaan alam yang paling penting, di mana tanpanya hampir mustahil manusia bisa menjalankan [proses] produksi dalam bentuk apa pun.

2. *Substansi-substansi primer*. Berbagai mineral yang terkandung di perut bumi, seperti batubara, belerang, minyak, emas, besi, dan lain sebagainya.

3. *Aliran air (sungai) alam*. Salah satu unsur penting dalam kehidupan material manusia, yang berperan besar dalam produksi dan sistem perhubungan agrikultural.

4. *Berbagai kekayaan alam lainnya.* Terdiri atas kandungan laut, seperti mutiara dan hewan-hewan laut; kekayaan yang ada di permukaan bumi, seperti berbagai jenis hewan dan tumbuhan; kekayaan yang tersebar di udara, seperti berbagai jenis burung dan oksigen; kekayaan alam yang "tersembunyi", seperti air terjun yang bisa menghasilkan tenaga listrik yang dapat dialirkan melalui kabel ke titik mana pun; juga berbagai kekayaan alam lainnya.[]

TANAH

Syarî'ah membagi tanah yang dianeksasi *Dârul Islâm* (Negara Islam) ke dalam tiga bentuk kepemilikan; kepemilikan publik, kepemilikan negara, dan kepemilikan pribadi.

Syarî'ah menentukan status kepemilikan tanah sesuai dengan bagaimana tanah tersebut masuk ke penguasaan Islam serta kondisinya ketika menjadi tanah Islam. Kepemilikan tanah di Irak berbeda dari kepemilikan tanah di Indonesia, karena kedua negara ini berbeda dalam cara mereka dianeksasi atau menjadi bagian dari *Dârul Islâm*. Di Irak sendiri, status kepemilikan tanah berbeda-beda sesuai dengan keadaan masing-masing tanah ketika Irak mulai menerima Islam.

Guna mengetahui berbagai keadaan yang mendasari status kepemilikan tanah, kita akan membagi tanah Islam ke dalam sejumlah kelas atau kategori, lalu membahas masing-masing kelas tersebut berikut status kepemilikannya.

1. Tanah yang Masuk Wilayah Islam Lewat Penaklukan (*Fath*)

Tanah taklukan adalah tanah yang jatuh ke pangkuan *Dârul Islâm* melalui jihad demi misi Islam, seperti tanah Irak, Mesir, Iran, Suriah, dan banyak belahan lain dunia Islam.

Saat penaklukan Islam, keadaan tanah-tanah tersebut tidak sama. Ada tanah yang telah digarap, di mana telah ada usaha manusia yang tercurah untuk menyuburkan tanah tersebut atau untuk tujuan lain demi kepentingan manusia. Ada tanah yang subur secara alami tanpa intervensi langsung manusia, seperti hutan yang penuh pepohonan, di mana tanah seperti itu mendapatkan kekayaannya secara alami tanpa intervensi manusia. Ada juga tanah yang terabaikan begitu saja tanpa terolah oleh tangan manusia maupun tangan alam. Dalam bahasa fikih, tanah seperti ini biasa disebut tanah mati.

Itulah tiga jenis tanah yang terbedakan oleh keadaannya ketika dianeksasi oleh Islam. Dalam Islam, tanah-tanah tersebut ada yang mendapat status milik publik, dan ada yang mendapat status milik negara, sebagaimana akan kita lihat nanti.

a. Tanah yang Digarap oleh Tangan Manusia pada Saat Penaklukan

Jika sebidang tanah pada saat ia dianeksasi adalah tanah yang digarap oleh tangan manusia, dan ia berada dalam penguasaan seseorang, di mana orang itu menikmati hasil atau manfaatnya, maka tanah tersebut menjadi milik bersama seluruh Muslim, baik generasi Muslim saat itu (saat penaklukan) maupun seluruh generasi Muslim di masa datang. Jadi, kaum Muslim-lah—di setiap periode sejarah—yang menjadi pemilik tanah tersebut tanpa adanya diskriminasi antara individu Muslim yang satu dengan individu Muslim yang lain. Menurut hukum Islam, seorang individu tidak bisa menguasai tanah tersebut dan menjadikannya milik pribadi.

Seorang ulama besar Najafi, dalam kitab *Al Jawâhir*-nya mengutip dari sejumlah kitab-sumber fikih seperti *Ghunya*, *Al Khilâf*, dan *At Tadzkirah* bahwa terdapat konsensus di antara para fakih Imâmiyyah

mengenai aturan ini. Mereka sepakat mengenai aplikasi prinsip kepemilikan publik atas tanah yang merupakan tanah garapan saat dianeksasi oleh Islam. Demikian pula, Al Mâwardî mengutip Imam Mâlik yang mengatakan bahwa tanah taklukan harus menjadi milik kaum Muslim [yang dikelola oleh negara] sejak saat ia ditaklukkan, di mana *waliyyul amr* (kepala negara Islam) tidak membutuhkan penunjukan tertulis untuk mulai mengelolanya. Inilah arti lain dari istilah 'milik bersama yang dikelola oleh negara'.[2]

Sejumlah Bukti dan Contoh Kepemilikan Publik

Teks-teks *syarî'ah* dan penerapannya cukup jelas menegaskan prinsip kepemilikan publik atas jenis tanah ini (tanah yang digarap oleh tangan manusia pada saat penaklukan), sebagaimana dapat terlihat dari berbagai riwayat berikut ini.

1. Al Halabî meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Imam Ja'far ibnu Muhammad ash Shâdiq ihwal tanah *as sawâd* (tanah hitam, yakni Irak), "Apakah statusnya?" Imam menjawab, "Ia milik seluruh generasi Muslim saat ini, dan Muslim yang masuk Islam setelah hari ini, juga mereka (generasi Muslim) yang belum lahir."
2. Diriwayatkan dari Abû Rabî' asy Syâmî bahwa Imam Ja'far berkata, "Jangan membeli tanah *as sawâd* (Irak), karena ia adalah *fay'*[3] bagi kaum Muslim."

   Pada masa itu, istilah *ardhus sawâd* (tanah hitam) adalah julukan bagi tanah Irak yang ditaklukkan kaum Muslim dalam perang suci (jihad). Kaum Muslim menjuluki tanah Irak sebagai tanah hitam karena ketika mereka bertolak dari Jazirah Arab dengan membawa misi suci lalu tiba di Irak, mereka melihat dedaunan, tumbuh-tumbuhan, dan pepohonan di sana tampak hitam.

3. Diriwayatkan oleh Hammâd bahwa Imam Mûsâ ibnu Ja'far mengatakan bahwa tanah yang diambil alih dengan kekuatan (secara paksa) adalah tanah amanah yang dipasrahkan [pengelolaannya] ke tangan orang yang menanami dan menghidupkannya. *Kharâj* (pajak) dikenakan atas mereka yang mengelola tanah-tanah ini sesuai dengan kapasitas (hasil yang didapat dari) tanah-tanah tersebut.

   Dengan ini berarti, kepala negara memasrahkan tanah-tanah taklukan (yang diakuisisi dengan kekuatan) ke tangan para individu Muslim yang menggarap dan bercocok tanam di sana, lalu memberlakukan pajak tanah atas mereka karena tanah-tanah tersebut merupakan milik bersama umat Islam secara keseluruhan. Ketika para penggarap tanah-tanah tersebut mengambil keuntungan dengan bercocok tanam di sana, mereka harus membayar pajak atas keuntungan itu kepada umat. Pajak atau biaya sewa inilah yang disebut sebagai *kharâj* sebagaimana tercantum dalam riwayat di atas.

4. Diriwayatkan bahwa Abû Bardah bertanya kepada Imam Ja'far ihwal pembelian tanah yang dikenai pajak. Imam menjawab, "Memangnya siapa yang akan menjual tanah kaum Muslim (tanah milik umat Islam seluruhnya)?"

   Ardhul kharâj (tanah yang dikenai pajak) adalah istilah fikih bagi tanah taklukan yang pada saat diakuisisi merupakan tanah garapan. Pada saat penaklukan, tanah tersebut telah ditanami. Dan sebagaimana disebutkan dalam hadis sebelumnya, tanah ini dikenai pajak (*kharâj*), karena itu tanah ini disebut tanah yang dikenai pajak.

5. Diriwayatkan oleh Ahmad ibnu Muhammad ibnu Abî Nashr dari Imam 'Alî ibnu Mûsâ ar Ridhâ yang menjelaskan jenis-jenis tanah

dan ordonansi-ordonansi Islam berkenaan dengannya. Imam berkata, "Apa pun yang direbut dengan pedang (secara paksa), maka Imam berhak menyerahkan [pengelolaan]-nya kepada siapa pun yang ia anggap patut."

6. Dalam kitab *Târîkh al Futûh al Islamiyyah* dinyatakan bahwa Khalifah Kedua ('Umar ibnu Khaththâb) diminta untuk membagikan tanah taklukan di antara para serdadu pasukan Islam, atas dasar prinsip kepemilikan pribadi. Ia meminta pendapat dari para sahabat Nabi saw. Imam 'Alî ibnu Abî Thâlib menentang distribusi tanah taklukan atas dasar prinsip tersebut (prinsip kepemilikan pribadi). Ma'âdz ibnu Jabal meriwayatkan perkataan Imam, "Jika engkau membagikannya, maka umat Muslim saat ini akan mendapat bagian yang besar. Kemudian mereka akan mati, dan bagian tersebut akan menjadi milik [pribadi] seorang lelaki atau seorang perempuan. Lalu ketika di masa datang ada kaum yang masuk ke pelukan Islam, mereka tidak akan mendapat apa-apa. Maka, putuskanlah masalah ini dengan mempertimbangkan pembagian yang sama antara [generasi] yang terakhir dan [generasi] yang awal."

   Imam menyarankan agar tanah taklukan menjadi milik publik. "Lihatlah apa yang para serdadu bawa ke hadapanmu berupa berbagai jenis hewan dan barang-barang [bergerak]. Bagikanlah semua itu secara adil di antara kaum Muslim yang hadir [dalam perang]. Biarkanlah tanah [dan aliran air] tetap berada di tangan pengelolanya masing-masing, agar bisa menjadi berkah bagi seluruh Muslim. Jika kita membagikannya di antara kaum Muslim masa kini, maka tidak ada lagi yang tersisa bagi mereka setelah kita (generasi-generasi mendatang)."

   Maka, 'Umar pun menulis surat kepada Sa'd ibnu Abî Waqqâs, "Aku telah menerima suratmu yang menyatakan bahwa

orang-orang memintamu untuk membagikan pampasan perang dan anugerah Allah kepada mereka berupa *fay'*. Aku perintahkan padamu untuk melihat apa yang pasukan inginkan dari pampasan perang yang mereka bawa [ke hadapanmu]. Bagikanlah barang-barang bergerak (*kara'*, seperti kuda, senjata, dan lain-lain) di antara kaum Muslim yang ikut berperang, namun biarkanlah sungai dan tanah tetap berada di tangan para pengelolanya, agar dapat menjadi berkah bagi seluruh Muslim. Jika kita membagikannya di antara kaum Muslim masa kini, maka tidak ada lagi yang tersisa bagi mereka setelah kita (generasi-generasi mendatang)."

Sebagian fukaha (para yuris) dalam menjelaskan tindakan Khalifah Kedua berpendapat bahwa tanah yang subur (digarap) pada saat penaklukan tetap menjadi milik pemilik aslinya sebagaimana dinyatakan oleh Abû 'Ubaidah dalam *Kitâbul Amwâl*, bahwa ketika ia ('Umar) mengembalikan tanah kepada para pemilik aslinya, maka tanah tersebut [kembali] menjadi milik mereka dengan status kepemilikan permanen. Namun mereka diwajibkan membayar *kharâj*, yang mana ini menjadi milik kaum Muslim secara keseluruhan. Jadi, menurut sebagian fukaha itu, kepemilikan publik atas tanah terkait dengan pajak tanah tersebut, bukan dengan hak kepemilikan permanen atasnya.

Sejumlah Muslim masa kini yang menerima penjelasan ini mengatakan bahwa pajak tanahlah yang menjadi milik bersama kaum Muslim, bukan tanahnya.

Namun, faktanya jelas bahwa ketika 'Umar memutuskan untuk membiarkan tanah taklukan tetap berada di tangan para penggarapnya, ia tidak memberi mereka hak untuk menjadikan tanah tersebut sebagai milik pribadi mereka secara eksklusif. 'Umar menyerahkan pengelolaan tanah tersebut kepada mereka atas dasar kontrak sewa (*muzâra'ah* atau *ijârah*). Mereka diper-

kenankan untuk memanfaatkan tanah tersebut demi tujuan produktif dan menikmati hasilnya, di sisi lain mereka diwajibkan untuk membayar *kharâj*.

Bukti dari hal ini dapat dilihat dari anekdot yang dikisahkan oleh Abû 'Ubaidah dalam *Kitâbul Amwâl*. Diriwayatkan bahwa 'Utbah ibnu Farqad membeli sebidang tanah di tepi sungai Furat. Kemudian ia melakukan persiapan untuk menggarap tanah tersebut. Ia menceritakan hal ini kepada 'Umar ibnu Khaththâb. 'Umar bertanya dari siapa ia membeli tanah itu. 'Utbah menjawab bahwa ia membeli tanah itu dari pemiliknya. Ketika orang-orang *Muhâjirîn* dan *Anshâr* berkumpul di hadapan 'Umar, 'Umar bertanya kepada 'Utbah apakah penjual tanah itu ada di antara mereka yang berkumpul. 'Utbah menjawab tidak. 'Umar lalu memerintahkan 'Utbah untuk mengembalikan tanah itu ke pemiliknya dan mengambil uangnya kembali.

7. Dalam *Kitâbul Amwâl* diriwayatkan dari Abû 'Aun ats Tsaqafî bahwa ada seorang penduduk desa memeluk Islam di masa Imam 'Alî ibnu Abî Thâlib. Imam bangkit dan berkata, "Bagimu tidak ada *jizyah*,[4] dan tanahmu kini menjadi milik bersama [kaum Muslim]."
8. Diriwayatkan dalam *Shahîh al Bukhârî* dari 'Abdullah bahwa Nabi saw. memberikan tanah Khaibar kepada kaum Yahudi di mana mereka menggarap dan menanaminya. Mereka mendapatkan separuh dari hasilnya. Hadis ini—terlepas dari keberadaan hadis-hadis lain yang bertentangan dengannya—menjelaskan bahwa Nabi saw. telah menerapkan prinsip kepemilikan publik atas tanah Khaibar yang merupakan tanah taklukan. Seandainya Nabi saw. membagikan tanah tersebut di antara para mujahid (orang yang berjihad) dengan prinsip kepemilikan pribadi, bukannya prinsip kepemilikan publik, maka beliau tentu tidak membuat perjanjian

sewa-menyewa [dengan bayaran separuh hasil panen] dengan kaum Yahudi dalam kapasitas beliau sebagai kepala negara. Kenyataan bahwa beliau membuat perjanjian tersebut dengan kaum Yahudi menunjukkan bahwa tanah Khaibar merupakan amanat publik yang pengelolaannya berada di tangan negara, dan tidak dibagikan di antara individu sebagai pampasan perang.

Karena aturan umumnya adalah bahwa *fay'* harus dibagikan di antara para pejuang yang ikut serta dalam peperangan, sejumlah cendekiawan Muslim menyatakan bahwa peristiwa penaklukan tanah Khaibar ini menegaskan bukti bahwa negara mempunyai hak untuk mengambil alih barang-barang dan properti para individu, yang mana hal ini menyokong keabsahan nasionalisasi dalam Islam. Karena itu, sah adanya jika *fay'* dikuasai oleh negara dan bukannya dibagikan di antara para individu yang berhak, selama negara memandang bahwa hal itu demi kepentingan masyarakat secara keseluruhan. Dengan kata lain, negara berhak untuk menasionalisasi milik pribadi.

Namun, fakta bahwa negara menguasai tanah Khaibar dan tidak membagikannya di antara para mujahid bukanlah aplikasi dari prinsip nasionalisasi, melainkan aplikasi dari prinsip kepemilikan publik. Dalam masalah tanah taklukan, prinsip kepemilikan pribadi tidak berlaku. Pembuat hukum (Allah SWT) telah menetapkan bahwa *fay'* bisa dibagikan dengan prinsip kepemilikan pribadi hanya jika ia berupa barang bergerak. Karena itu, yang sah menurut hukum Islam—dalam hal tanah taklukan—adalah prinsip kepemilikan publik, bukannya nasionalisasi atas milik pribadi, sebab tanah taklukan tidak bisa dibagikan menjadi milik pribadi.

Alhasil, teks-teks yang telah kita kutip di atas membuktikan bahwa tanah taklukan menjadi milik seluruh generasi Muslim, di mana Imam

sebagai kepala negara mengelola dan menjaganya serta mengenakan pajak atas mereka yang menikmati hasil dari tanah tersebut. Pajak tanah dihitung berdasarkan hasil yang didapat, dan menjadi milik umat sebagai pemegang hak atas tanah.

Perselisihan ihwal Bukti-bukti Pendukung Prinsip Kepemilikan Pribadi

Ada sejumlah ulama Islam yang cenderung memandang tanah taklukan sama seperti pampasan perang lainnya. Maksudnya, tanah tersebut seharusnya juga dibagikan di antara para pejuang yang ikut serta dalam peperangan, dengan prinsip kepemilikan pribadi.

Secara hukum mereka bersandar pada dua hal; ayat *ghanîmah* (pampasan perang yang dibagikan di antara mereka yang ikut berperang) dan riwayat ihwal tindakan Nabi saw. membagikan pampasan perang Khaibar.

Allah Yang Mahatinggi berfirman, "*Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kalian peroleh sebagai pampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnusabil (orang yang tengah dalam perjalanan), jika kalian beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqân, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu*" (Q.S. al Anfâl [8]: 41).

Menurut pendapat mereka, sesuai dengan apa yang tersurat dalam ayat di atas, seperlima bagian dari pampasan perang harus disisihkan [*untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnusabil*], sementara sisanya dibagikan di antara para pejuang yang ikut serta dalam peperangan, tanpa ada perbedaan antara tanah dan barang-barang bergerak. Namun faktanya adalah, ayat di atas hanya mengindikasikan kewajiban untuk menyisihkan

seperlima dari pampasan perang demi kepentingan *kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnusabil.*

Mari kita berandai-andai bahwa seperlima bagian yang disisihkan itu termasuk tanah taklukan. Ini pun tidak menjelaskan nasib empat perlima bagian sisanya (akan menjadi milik siapa). *Khums* (seperlima bagian) yang disisihkan itu bisa diasumsikan diambil dari pampasan perang berupa barang-barang bergerak yang menjadi milik pribadi para mujahid. Bisa juga *khums* yang disisihkan itu diasumsikan diambil dari pampasan perang berupa tanah (barang-barang tak bergerak) yang menjadi milik publik. Jadi, tidak ada kaitan antara *khums* yang disisihkan itu dan prinsip yang dipakai dalam pembagian pampasan perang. Harta pampasan perang memang menjadi subjek bagi prinsip *takhmis* (lima bagian) itu, namun tidak serta-merta dapat disimpulkan bahwa harta tersebut dibagikan di antara para mujahid atas dasar prinsip kepemilikan pribadi, karena ayat di atas sama sekali tidak menjelaskan pembagian pampasan perang di antara para mujahid.

Lalu, atas dasar riwayat ihwal tindakan Nabi saw. membagikan pampasan perang Khaibar (yang juga menyatakan bahwa Nabi saw. membagikan tanah Khaibar di antara para mujahid berdasarkan prinsip kepemilikan pribadi), sejumlah ulama Islam itu yakin bahwa Nabi saw. memang membagikan tanah Khaibar di antara para mujahid atas dasar prinsip kepemilikan pribadi.

Namun, kita sepenuhnya meragukan keyakinan itu, bahkan jika riwayat tersebut kita anggap kuat. Hal ini dikarenakan sejarah menyuguhkan kita berbagai bukti lain ihwal tindakan Nabi saw. yang membantu kita dalam memahami aturan-aturan yang beliau terapkan dalam pembagian pampasan perang Khaibar.

Ada banyak bukti yang menjelaskan bahwa Nabi saw. telah menyisihkan sebagian besar tanah Khaibar demi kepentingan negara

dan maslahat kaum Muslim. Ada sebuah hadis diriwayatkan dalam *Sunan Abû Dâwûd* dari Sahl ibnu Abî Hathamah yang menyatakan bahwa Nabi saw. membagi tanah Khaibar menjadi dua bagian; satu bagian untuk memenuhi keperluan dan kebutuhannya, satu bagian lagi dibagikan di antara kaum Muslim. Bagian yang terakhir ini kemudian dibagi lagi menjadi delapan belas bagian.

Ada hadis lain yang diriwayatkan oleh Bashîr ibnu Yasâr, seorang budak dari kalangan Anshâr yang merupakan salah seorang sahabat Nabi saw. Hadis tersebut menyatakan bahwa ketika Nabi saw. menaklukkan [tanah] Khaibar, beliau membaginya menjadi 70 dan 30 bagian—semuanya menjadi 100 bagian. Separuhnya [dari 100 bagian itu] diperuntukkan bagi kaum Muslim dan Nabi saw., sementara separuh sisanya diperuntukkan bagi para utusan yang mengunjungi beliau dan bagi urusan-urusan serta musibah yang menimpa masyarakat.

Diriwayatkan dari Ibnu Yasâr bahwa ketika Allah menganugerahkan kemenangan atas Khaibar kepada Nabi-Nya, beliau saw. membagi tanah Khaibar menjadi 70 dan 30 bagian—semuanya menjadi 100 bagian. Separuhnya [dari 100 bagian itu] beliau peruntukkan bagi [mereka yang tertimpa] musibah dan bagi mereka yang mengunjungi beliau dari Al Wathîhâh (salah satu benteng Khaibar) dan Al Katîbah—serta bagi apa yang berkaitan dengan kedua hal tersebut. Sementara separuh sisanya beliau bagikan di antara kaum Muslim sebagai hadiah dan manfaat bagi mereka—serta bagi apa yang berkaitan dengan kedua hal tersebut, termasuk untuk Nabi saw.

Ada bukti lain yang jelas menegaskan bahwa walaupun Nabi saw. membagikan sebagian tanah Khaibar kepada para individu, beliau tetap memegang kendali dan wewenang atas tanah tersebut. Nabi saw. membuat perjanjian dengan orang-orang Yahudi dalam masalah penggarapan tanah dengan ketetapan bahwa beliau berhak meminta

mereka (orang-orang Yahudi) keluar dari tanah itu kapan saja beliau mau.

Dalam *Sunan Abû Dâwûd* diriwayatkan bahwa Nabi saw. ingin meminta orang-orang Yahudi keluar dari Khaibar. Karena itu, mereka berkata pada beliau, "Wahai Muhammad, biarkanlah kami menggarap tanah ini. Kami mendapat bagian yang patut menurutmu, dan kaummu juga mendapat bagian."

Dalam kitab yang sama diriwayatkan dari 'Abdullâh ibnu 'Umar, "Wahai manusia, Rasulullah saw. telah mengizinkan kaum Yahudi Khaibar untuk tetap tinggal dan menggarap tanah [Khaibar], dengan syarat jika kita ingin, kita bisa mengusir mereka dari sana. Maka, jika ada milik kalian [di tangan kaum Yahudi Khaibar], ambillah. Karena aku akan mengusir kaum Yahudi Khaibar." Lalu, ia pun mengusir mereka.

Juga diriwayatkan dari 'Abdullâh ibnu 'Umar, "Ketika Khaibar ditaklukkan, orang-orang Yahudi memohon kepada Rasulullah saw. agar mereka diizinkan menggarap tanah [Khaibar] dengan pembagian hasil separuh-separuh (separuh untuk mereka, dan separuh untuk kaum Muslim). Rasulullah saw. menjawab, 'Kami izinkan kalian melakukan itu, dengan syarat sepanjang kami kehendaki.' Maka, mereka pun menggarap tanah itu dengan syarat tersebut. Separuh hasil panen kurma dari tanah Khaibar dibagi dua, dan Rasulullah biasa menerima *khums* (seperlima darinya)."

Dalam *Kitâbul Amwâl,* Abû 'Ubaidah meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. menyerahkan [pengelolaan] tanah Khaibar kepada para pemilik awalnya dengan syarat pembagian hasil separuh-separuh.

Kalau kita menelaah dua riwayat ini—yang menyatakan bahwa Nabi saw. memanfaatkan sebagian besar pendapatan dari tanah Khaibar demi kepentingan kaum Muslim dan untuk urusan-urusan

negara, serta beliau mengelola sebagian sisanya dalam kapasitas beliau sebagai kepala negara—kita akan dapat melihat keselarasan tindakan Nabi saw. itu dengan riwayat-riwayat sebelumnya yang menegaskan penerapan prinsip kepemilikan publik bagi tanah taklukan. Sangat mungkin Nabi saw. menerapkan prinsip kepemilikan publik atas tanah Khaibar, yang mana prinsip tersebut meniscayakan hak umat atas kepemilikan tanah serta pemanfaatannya demi maslahat dan kepentingan umat.

Kebutuhan umum umat pada masa itu ada dua jenis. *Pertama*, membiayai aktivitas pemerintahan dalam melaksanakan kewajibannya terhadap masyarakat Islam. *Kedua*, menciptakan keseimbangan sosial dan meningkatkan standar kehidupan masyarakat yang amat rendah—sebegitu rendahnya sebagaimana dilukiskan oleh 'Â'isyah, "Kami tidak pernah memiliki cukup kurma sampai Allah menganugerahi kami kemenangan atas Khaibar." Masalah standar kehidupan yang demikian rendah menjadi penghalang bagi kemajuan suatu umat yang tengah berkembang, sehingga pemecahannya menjadi kebutuhan umat secara keseluruhan.

Nabi Muhammad saw. merealisasikan pemenuhan kedua jenis kebutuhan umum umat tersebut. Nabi saw. memenuhi kebutuhan pertama dengan separuh pendapatan dari Khaibar, yakni dengan memberikannya kepada mereka yang tertimpa musibah serta para utusan (mereka yang menemui beliau) untuk urusan-urusan lainnya, sebagaimana dinyatakan dalam hadis di atas. Sementara untuk memenuhi kebutuhan kedua, Nabi saw. mengalokasikan separuh pendapatan dari Khaibar demi maslahat sejumlah besar Muslim guna memobilisasi tenaga kerja masyarakat Islam dan memperluas ruang gerak sebelum masyarakat bergerak naik ke level kehidupan yang lebih tinggi. Namun, tindakan membagikan separuh pendapatan dari tanah Khaibar di antara sejumlah besar Muslim tidak berarti memberikan

mereka hak kepemilikan permanen atas tanah tersebut. Yang dibagikan hanyalah manfaat dan pendapatan dari tanah itu, sementara tanah itu tetaplah berstatus milik bersama.

Nabi saw. bebas mengatur pembagian tanah Khaibar di antara para individu, selama hak kepemilikan permanen atas tanah tersebut tetap berada di tangan umat. Kepada wali merekalah segala urusan dipercayakan.

Kesimpulan yang bisa kita tarik dari pembahasan di atas adalah: tanah taklukan menjadi milik bersama umat Muslim jika pada saat penaklukan tanah tersebut merupakan tanah garapan. Tanah seperti ini (tanah *kharâj*) menjadi tanah amanat dan milik bersama umat Muslim. Tanah seperti ini tidak menjadi subjek hukum waris, dan bila seorang individu dipercaya untuk mengelolanya, ini tidak berarti tanah itu menjadi miliknya. Sederhana saja, setiap Muslim memiliki hak atas tanah tersebut hanya karena ia seorang Muslim. Demikian pula, tanah *kharâj* tidak dapat diwariskan ataupun diperjualbelikan—karena penjualan barang amanat tidaklah sah.

Syekh ath Thûsî menyatakan dalam *Al Mabsûth*, "Tanah *kharâj* tidak dapat diperjualbelikan, diberikan sebagai hadiah, dipertukarkan (dibarter), dipindahtangankan [hak kepemilikannya], ataupun disewakan [kembali]."

Mâlik berkata, "Tanah *kharâj* tidak dapat dibagi-bagikan karena ia adalah amanat, di mana pajak atasnya diperuntukkan bagi maslahat umat Muslim, untuk kepentingan bersama, seperti untuk membiayai perbekalan pasukan, perlengkapan angkatan bersenjata, pembangunan jembatan dan masjid, serta untuk hal-hal baik lainnya demi kepentingan publik."

Ketika pengelolaan tanah *kharâj* diserahkan kepada seorang penggarap, si penggarap tidak mendapat hak atas tanah tersebut (hak

kepemilikan pribadi dan permanen atas tanah tersebut). Ia hanya mendapat hak untuk menggarapnya, dan ia wajib membayar pajak (*kharâj*) sesuai dengan kesepakatan dalam kontrak sewa. Ketika kontrak sewa berakhir, maka berakhir pula hubungannya dengan tanah tersebut. Ia tidak lagi diperkenankan untuk menanami tanah itu atau memanfaatkannya dengan cara apa pun, kecuali bila ia memperbarui kontrak dengan *waliyyul amr*.

Hal ini telah dijelaskan dengan begitu gamblang oleh Ishfahânî, seorang fakih, dalam komentarnya atas *Al Makâsib*. Ishfahânî menyatakan bahwa seorang individu tidak memiliki hak pribadi apa pun atas tanah *kharâj* di luar batas-batas yang telah ditentukan oleh *waliyyul amr* dalam kontrak sewa, yakni hak untuk mengambil manfaat dari tanah tersebut serta menggarapnya, dan ia wajib membayar pajak atau biaya sewa atasnya.

Jika tanah *kharâj* terabaikan dan menjadi tanah tak tergarap, ia tetap tidak kehilangan statusnya sebagai milik bersama umat Muslim. Karena itu, individu tidak diperkenankan untuk menggarapnya kembali tanpa izin dari *waliyyul amr*. Bahkan individu yang telah menggarap dan menyuburkannya kembali tetap tidak berhak untuk menguasainya sebagai milik pribadi. Seorang individu yang telah menggarap dan menyuburkan kembali sebidang tanah mati, bisa mendapatkan hak kepemilikan pribadi atas tanah tersebut hanya jika status tanah itu adalah milik negara, bukan tanah *kharâj*. Tanah *kharâj* adalah milik bersama umat Muslim—sebagaimana dinyatakan oleh seorang ulama, penulis *Al Balaghah*, dalam kitabnya.

Jadi, tanah *kharâj* yang telah terabaikan tetap menjadi milik bersama umat Muslim, dan tidak menjadi milik pribadi individu yang menggarap dan menyuburkannya kembali.

Dari pembahasan di atas, kita dapat menarik aturan-aturan *syarî'ah* berikut ini yang berlaku atas setiap tanah yang ketika

dianeksasi *oleh Dârul Islâm* merupakan tanah subur yang digarap oleh usaha manusia.

Pertama, tanah tersebut menjadi milik bersama umat Muslim, di mana setiap individu tidak bisa mendapatkan hak milik atasnya.

Kedua, setiap Muslim memiliki hak atas tanah tersebut dalam kapasitasnya sebagai bagian dari masyarakat Muslim, namun para kerabatnya tidak berhak mewarisi tanah itu darinya.

Ketiga, setiap individu tidak berhak memindahtangankan hak kepemilikan tanah tersebut dengan cara menjualnya, memberikannya sebagai hadiah, ataupun dengan cara-cara lainnya.

Keempat, *waliyyul amr* (kepala negara) adalah pihak yang bertanggung jawab dalam menjaga dan memanfaatkan tanah tersebut, serta berhak untuk membebankan pajak tanah kepada para penggarapnya.

Kelima, status kepemilikan pajak tanah yang dibayarkan para penggarap kepada *waliyyul amr*, sama dengan status kepemilikan tanah tersebut, yaitu: milik bersama umat Muslim.

Keenam, hubungan antara tanah tersebut dengan para penggarapnya berakhir seiring dengan berakhirnya kontrak sewa. Para penggarap tidak berhak memonopoli penguasaan atas tanah tersebut setelah kontrak sewa berakhir.

Ketujuh, jika tanah *kharâj* tidak tergarap dan menjadi tanah mati, ia tetap tidak kehilangan statusnya sebagai milik publik. Seorang individu yang menggarap dan menghidupkan kembali tanah tersebut, tetap tidak diperkenankan menguasainya sebagai milik pribadi.

Kedelapan, keadaan tanah yang digarap dengan usaha dan kerja pemilik aslinya pada saat penaklukan, dipandang sebagai dasar bagi penyematan status milik bersama, serta sebagai dasar bagi pemberlakuan aturan-aturan di atas. Tanah taklukan tidak terkena aturan-

aturan tersebut kecuali bila ia—pada saat penaklukan—merupakan tanah garapan yang melibatkan usaha manusia.

Atas dasar ini, dalam ranah aplikasi praktis saat ini kita membutuhkan informasi historis yang amat banyak mengenai tanah-tanah Islam, guna membedakan mana yang merupakan tanah garapan dan mana yang merupakan tanah mati pada saat penaklukan. Namun, dikarenakan sulitnya mendapatkan informasi yang memadai, sejumlah besar fakih puas dengan asumsi berkenaan dengan hal tersebut. Setiap tanah yang diasumsikan sebagai tanah garapan pada saat penaklukan Islam, dipandang sebagai milik bersama kaum Muslim.

Mari kita lihat usaha yang dilakukan sejumlah fakih guna menentukan tanah Irak—yang ditaklukkan pada dekade kedua tahun Hijriah—yang menjadi tanah *kharâj* milik bersama kaum Muslim. Disebutkan dalam *Kitâbul Muntahâ* oleh 'Allâmah al Hillî:

Tanah *sawâd* adalah tanah Persia yang ditaklukkan. Tanah itu ditaklukkan oleh 'Umar ibnu Khaththâb, dan [yang dimaksud dengan] tanah *sawâd* adalah tanah Irak. Lebarnya menghampar mulai dari daerah perbukitan dekat Hulwân ke arah Qâdisiyyah sampai 'Udzaib, berbatasan dengan tanah Arab. Panjangnya membentang mulai dari bagian tengah Mawshil, dari kedua tepi timur Dajlah (Sungai Tigris) menyusuri tepi sungai sampai ke 'Âbbâdân. Sedangkan dari kedua tepi barat Dajlah menyusuri tepi sungai sampai ke Bashrah. Itulah wilayah Islam, seperti Sungai 'Amr ibnu al 'Âsh (Syathth 'Amr ibnu al 'Âsh).

Tanah ini, dengan batas-batas yang telah disebutkan, ditaklukkan dengan kekuatan oleh 'Umar ibnu al Khaththâb. Setelah penaklukan, 'Umar mengirim tiga utusan ke sana; 'Ammâr ibnu Yâsir sebagai imam salat, Ibnu Mas'ûd sebagai *qâdhî* (hakim) dan pengelola baitulmal (perbendaharaan publik), serta 'Utsmân ibnu Hanîf sebagai pengukur tanah. 'Umar memberi mereka jatah setengah ekor kambing untuk

setiap harinya. 'Ammâr ibnu Yâsir mendapat tambahan separuh dari kurma-kurma yang jatuh, sementara separuhnya lagi untuk Ibnu Mas'ûd dan 'Utsmân ibnu Hanîf. 'Umar berkata, "Aku tidak tahu pasti, tapi aku pikir desa dari mana kambing itu diambil akan segera hancur."

'Utsmân mengukur tanah tersebut, namun ada perbedaan dalam perkiraan luas totalnya. Menurut perkiraan 'Utsmân, luas tanah itu adalah 32 juta *jarib*. Sedangkan menurut perkiraan Abû 'Ubaidah, 36 juta *jarib*.

Di dalam kitab karya Abû Ya'lâ, *Ahkâm as Sulthâniyyah*, disebutkan bahwa panjang tanah *sawâd* membentang dari kota Mawshil sampai ke 'Âbbâdân. Sementara lebarnya menghampar dari 'Udzaib Qâdisiyyah sampai ke Hulwân. Panjangnya 160 *farsakh* dan lebarnya 80 *farsakh*, tidak termasuk desa-desa yang diberi nama oleh Ahmad dan disebut oleh Abû 'Ubaidah sebagai Al Hîrah, Al Yânqiyâ, serta tanah-tanah bani Shalubâ dan desa-desa lain yang merupakan tanah-tanah perjanjian, seperti Dâr ash Shulhâ.

Abû Bakar meriwayatkan dari 'Umar, "Allah Yang Mahakuasa dan Mahamulia menganugerahi kita kemenangan atas wilayah [yang membentang] dari 'Udzaib sampai ke Hulwân."

Sementara wilayah Irak, lebarnya sama dengan lebar tanah yang secara konvensional disebut sebagai tanah *sawâd*, namun ia tidak sepanjang tanah *sawâd*. Batasnya pada kedua tepi timur Dajlah adalah dari Al Alats, sedangkan pada kedua tepi barat Dajlah adalah dari Harbî. Dari sana terus menuju ujung Provinsi Bashrah hingga ke Pulau 'Âbbâdân. Panjangnya 125 *farsakh*, kurang 35 *farsakh* (160 - 125 = 35) dibandingkan dengan panjang tanah *sawâd*. Namun, lebarnya 80 *farsakh*, sama dengan lebar tanah *sawâd*.

Qudâmah ibnu Ja'far menyatakan, "Jadi, luasnya (wilayah Irak) adalah 10 ribu *farsakh*. Satu *farsakh* sama dengan 12 ribu *cubit*

(*zura'*)[5] menurut perkiraan kasar (*mursalah*), sedangkan menurut pengukuran adalah 9 ribu *cubit*.[6] Jika yang sama dikalikan dengan yang sama dan membagi *farsakh* dengan *farsakh*, maka akan menghasilkan 22.500 *jarib*. Jika ini dikalikan dengan jumlah *farsakh* yang 10 ribu itu (80 x 125 = 10.000), maka totalnya menjadi 225 juta *jarib*. Dikurangi dengan perkiraan area yang berupa perbukitan, gundukan tanah, bukit [yang dibuat oleh] semut, semak belukar, aliran sungai, area perkotaan dan pedesaan, kolam, danau, jembatan, tumpukan sisa dan sampah, hamparan alang-alang, serta terowongan—kita perkirakan saja luasnya 75 juta *jarib*, maka luas area sisanya adalah 150 juta *jarib*. Taruhlah separuhnya tanah mati, maka sisanya berupa tanah garapan yang penuh dengan pohon kurma dan anggur."

Jika pada perhitungan Qudâmah tadi kita tambahkan sisa tanah *sawâd* yang seluas 35 *farsakh*, maka luas wilayah Irak akan meningkat seperempat kalinya. Ini akan membuat luas total tanah *sawâd* tepat untuk bercocok tanam. Namun, sebagian dari wilayah ini tetap tak tergarap dikarenakan hal-hal di luar perhitungan.

b. Tanah Mati pada Saat Penaklukan

Sebidang tanah yang pada saat masuk ke pangkuan Islam merupakan tanah yang tak tergarap oleh tangan manusia ataupun tangan alam, maka ia menjadi milik Imam. Tanah seperti ini mendapat status 'milik negara'. Ia tidak masuk ke ruang lingkup kepemilikan pribadi, dalam hal ini tanah tersebut sama dengan tanah *kharâj*, namun keduanya berbeda dalam hal status kepemilikannya. Tanah yang merupakan tanah garapan pada saat penaklukan dipandang sebagai milik bersama umat Muslim, sedangkan tanah yang tak tergarap (tanah mati) saat masuk ke pangkuan *Dârul Islâm* dipandang sebagai milik negara.

Bukti Kepemilikan Negara atas Tanah Mati

Argumentasi yang dapat menguatkan hal ini adalah fakta bahwa tanah mati merupakan salah satu jenis pampasan perang sebagaimana dinyatakan dalam hadis. *Anfâl* (pampasan perang yang hak penguasaan dan pengelolaannya berada di tangan Nabi saw. atau Imam sebagai kepala negara) adalah kumpulan setiap barang yang menurut *syarî'ah* menjadi milik negara berdasarkan firman Allah SWT dalam Alquran.

"Mereka menanyakan kepadamu [wahai Nabi] tentang [pembagian] harta pampasan perang. Katakanlah, 'Harta pampasan perang itu kepunyaan Allah dan Rasul, sebab itu bertakwalah kepada Allah dan perbaikilah hubungan di antara sesama kalian, dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika kalian adalah orang-orang yang beriman'" (Q.S. al Anfâl [8]: 1).

Berkaitan dengan sebab turunnya ayat tersebut, Syekh ath Thusî meriwayatkan sebuah hadis dalam kitabnya, *At Tahzîb*, bahwa sejumlah orang meminta Rasulullah saw. untuk memberikan mereka bagian dari pampasan perang. Pada saat itulah ayat tersebut diturunkan, di mana ia menetapkan prinsip kepemilikan negara atas pampasan perang, dan menolak distribusi pampasan perang di antara para individu dengan prinsip kepemilikan pribadi.

Rasulullah saw. memegang kendali atas pampasan perang dalam statusnya sebagai kepala negara. Hak kepemilikan Rasulullah saw. atas pampasan perang adalah hak kepemilikan yang tidak dapat diganggu gugat, dan hak ini kemudian menjadi milik Imam sepeninggal beliau, sebagaimana dinyatakan oleh Imam 'Alî, "Pampasan perang yang awalnya milik Rasulullah saw. menjadi milik ia yang berwenang atas urusan kaum Muslim (Imam). Allah Yang Mahakuasa dan Mahamulia telah berfirman, '*Mereka menanyakan kepadamu [wahai*

Nabi] tentang [pembagian] harta pampasan perang. Katakanlah, 'Harta pampasan perang itu kepunyaan Allah dan Rasul," dan apa yang menjadi milik Allah serta Rasul-Nya adalah milik Imam."

Ayat Alquran di atas menyatakan bahwa pampasan perang menjadi milik Nabi saw. [sebagai kepala negara]. Dan karena tanah mati merupakan bagian dari pampasan perang, maka wajar kalau ia masuk ke ruang lingkup kepemilikan negara.

Atas dasar inilah Imam Ja'far ash Shâdiq—dalam kaitannya dengan penentuan kepemilikan negara—diriwayatkan berkata, "Seluruh tanah mati, semua tanpa kecuali, adalah milik-Nya." Pernyataan ini beliau keluarkan atas dasar firman Allah Yang Mahatinggi, *"Mereka menanyakan kepadamu [wahai Nabi] tentang [pembagian] harta pampasan perang. Katakanlah, 'Harta pampasan perang itu kepunyaan Allah dan Rasul, sebab itu bertakwalah kepada Allah dan perbaikilah hubungan di antara sesama kalian, dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika kalian adalah orang-orang yang beriman'"* (Q.S. al Anfâl [8]: 1).

Ada sejumlah bukti lain yang mengindikasikan bahwa tanah mati [pada saat penaklukan] menjadi milik negara. Ada sebuah hadis di mana Nabi saw. bersabda, "Tidak ada seorang pun yang memiliki hak atas tanah mati, kecuali ia yang Imam kehendaki." Dari hadis ini Abû Hanîfah berkesimpulan bahwa tidak ada seorang pun yang berhak mengklaim atau memiliki tanah mati tanpa izin dari Imam, dan ini sepenuhnya selaras dengan fakta bahwa tanah mati adalah milik Imam, atau dengan kata lain, milik negara.[7]

Sebuah hadis lain yang dicatat oleh Abû 'Ubaidah dalam *Kitâbul Amwâl* juga menguatkan hal ini. Diriwayatkan oleh Ibnu Thâwûs dari ayahnya dari Rasulullah saw., "Tanah [*'adî*] adalah milik Allah Rasul-Nya, kemudian menjadi milik kalian." *An nashsh* (teks hadis) ini

menggariskan aturan bahwa tanah *'adî* menjadi milik Rasulullah saw., sementara kalimat 'kemudian menjadi milik kalian' menegaskan hak klaim atasnya [sebagai balasan atas usaha menghidupkannya] sebagaimana kita akan bahas setelah ini.

Dinyatakan dalam *Kitâbul Amwâl*, "Setiap tanah seperti itu adalah tanah *'adî*, di mana pada masa dahulu manusia menghuninya, namun kemudian tidak ada seorang pun yang menetap di sana. Tanah seperti ini ditetapkan sebagai milik Imam, sama halnya dengan kasus setiap tanah mati, yakni tanah di mana tak ada seorang pun yang menghidupkannya, atau tidak menjadi milik seorang Muslim pun, atau [tidak dikuasai] seorang individu pun berdasarkan perjanjian."

Dalam *Kitâbul Amwâl* diriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs, "Ketika Rasulullah saw. tiba di Madinah, seluruh tanah yang tidak dialiri air diserahkan ke dalam penguasaan beliau, sesuai dengan kehendak beliau." Teks hadis ini tidak hanya memberlakukan prinsip kepemilikan negara atas tanah mati yang jauh dari (tidak mendapat) suplai air, namun juga menegaskan aplikasi prinsip ini selama periode kenabian. Jadi, tanah yang merupakan tanah garapan pada saat penaklukan menjadi milik publik, sedangkan tanah yang merupakan tanah mati pada saat penaklukan menjadi milik negara.

Konsekuensi yang Berbeda di Antara Dua Bentuk Kepemilikan

Meskipun dua bentuk kepemilikan ini—kepemilikan-bersama umat dan kepemilikan negara—sama-sama mempunyai fungsi sosial, namun masing-masing berbeda pemiliknya; yang pertama adalah umat, sementara yang kedua adalah pihak yang memimpin umat atas nama Allah SWT. Kedua bentuk kepemilikan tersebut berbeda dalam hal cara pemanfaatan dan peran masing-masing dalam membangun masyarakat Islam. Peran *waliyyul amr* dibutuhkan dalam hal peman-

faatan tanah dan kekayaan yang menjadi milik bersama umat Muslim untuk memenuhi kebutuhan-bersama umat dan guna mewujudkan kepentingan bersama, seperti membangun rumah sakit, penambahan sarana-sarana pengobatan, menyediakan fasilitas-fasilitas pendidikan, dan fasilitas-fasilitas umum lainnya demi melayani umat secara keseluruhan. Kita tidak diperkenankan untuk memanfaatkan milik bersama demi kepentingan kelompok tertentu dalam masyarakat, kecuali bila kepentingan tersebut terkait dengan maslahat masyarakat secara keseluruhan (maksudnya, dengan memenuhi kepentingan tersebut, masyarakat secara keseluruhan akan diuntungkan). Misalnya, hasil yang didapat dari harta milik bersama tidak boleh diberikan kepada fakir miskin, kecuali bila hal itu bertujuan untuk menciptakan keseimbangan sosial. Sedangkan harta milik negara, di samping dapat dimanfaatkan demi maslahat umat secara keseluruhan, ia juga bisa dimanfaatkan untuk tujuan tertentu, seperti memberikan hasil yang didapat darinya kepada anggota masyarakat yang membutuhkan.

Reklamasi Tanah Mati

Tanah garapan dan tanah mati berbeda dalam hal kepemilikan mereka. Karena itu, hak-hak individu atas masing-masing jenis tanah tersebut pun berbeda pula. *Syarî'ah* tidak memberikan hak kepada seorang individu untuk memiliki tanah yang pada saat penaklukan merupakan tanah garapan, walaupun ia berjasa menghidupkannya kembali setelah sebelumnya terlantar (menjadi tanah mati) sebagaimana telah kita singgung sebelumnya.

Namun tidak demikian halnya dalam kasus tanah yang pada saat penaklukan merupakan tanah mati. Dalam kasus tanah mati, *syarî'ah* mengizinkan individu untuk menghidupkan dan menyuburkan tanah tersebut serta memberikannya hak spesifik atas tanah itu berdasarkan usaha yang telah ia curahkan untuk menghidupkan dan menyu-

burkannya. Di antara berbagai riwayat yang menegaskan fakta ini, ada riwayat dari Ahlulbait (keluarga Nabi Mu<u>h</u>ammad saw.) yang menyatakan, "Ia yang menghidupkan sebidang tanah, maka tanah tersebut menjadi miliknya. Ia memiliki hak dan klaim yang lebih besar atas tanah itu."

Dalam *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al Bukhârî* diriwayatkan oleh 'Â'isyah bahwa Nabi saw. bersabda, "Ia yang menggarap tanah yang tidak dimiliki oleh siapa pun, memiliki hak dan klaim yang lebih besar atas tanah tersebut."

Atas dasar ini kita memahami bahwa menurut *syarî'ah,* individu tidak memiliki hak khusus atas tanah yang menjadi milik bersama, tidak peduli seberapa besarnya usaha yang telah ia kerahkan untuk menghidupkan dan menyuburkan kembali tanah tersebut setelah sebelumnya terabaikan dan menjadi tanah mati. Sementara dalam kasus tanah milik negara, individu memiliki hak khusus atasnya.

Dalam kasus tanah negara, hak khusus diberikan atas dasar usaha yang dikerahkan untuk menghidupkan dan menyuburkan kembali tanah tersebut. Jadi, usaha individu untuk menghidupkan dan menyuburkan tanah tersebutlah yang memberikannya hak khusus atas tanah itu. Secara umum, *syarî'ah* tidak mengakui hak pribadi dalam hal ini.[8]

Pertanyaan hukum yang penting berkenaan dengan masalah ini terkait dengan sifat dasar hak tersebut—yang didapatkan seorang individu setelah ia menghidupkan dan menyuburkan sebidang tanah mati. Pertanyaannya adalah: hak apa yang ia peroleh atas tanah itu?

Banyak fukaha menjawab bahwa hak yang diterima oleh seorang individu setelah ia menghidupkan dan menyuburkan sebidang tanah mati adalah hak untuk menguasai tanah tersebut sebagai milik pribadi. Jadi, tanah tersebut berpindah dari domain kepemilikan negara ke ranah kepemilikan pribadi. Individu itu menjadi pemilik tanah tersebut atas dasar usahanya dalam menghidupkan dan menyuburkannya.

Namun, ada pandangan hukum lain yang lebih selaras dengan kandungan teks-teks hukum di atas, yakni pandangan bahwa rehabilitasi tanah tidak mengubah bentuk kepemilikan, dan bahwa tanah tersebut tetap menjadi milik Imam atau pemerintah, di mana seorang individu tidak diperkenankan untuk memiliki hak kepemilikan atas tanah itu meskipun ia telah menghidupkan dan menyuburkannya. Seorang individu [yang telah menghidupkan dan menyuburkan sebidang tanah] memang mendapatkan hak atas tanah tersebut, namun bukan pada level kepemilikan. Usahanya dalam menghidupkan dan menyuburkan tanah tersebut memberinya hak untuk mengambil manfaat dan keuntungan dari tanah itu, di mana pihak lain yang tidak terlibat dalam usahanya itu dilarang mengganggunya dan merampas tanah tersebut darinya selama ia melaksanakan kewajibannya atas tanah itu (yakni, tetap menggarap dan menghidupkannya). Namun, hak ini tidak membebaskannya dari kewajibannya kepada pemerintah sebagai pemilik sah tanah tersebut. Imam berhak membebankan biaya sewa padanya—sebagaimana telah dinyatakan dalam hadis—sesuai dengan keuntungan yang ia dapatkan dari tanah yang ia hidupkan itu.

Seorang fakih besar, Syekh Muhammad ibnu al Hasan ath Thûsî, mengadopsi pandangan ini pada pembahasannya tentang jihad dalam kitabnya, *Al Mabsûth*. Di sana ia menyatakan bahwa seorang individu tidak memperoleh hak kepemilikan atas sebidang tanah berkat jasanya menghidupkan tanah tersebut. Ia hanya berhak memperoleh manfaat dari tanah itu dengan syarat membayar kewajibannya kepada Imam atas pemanfaatan tanah tersebut. Berikut ini adalah kutipan kata-kata beliau:

"Mengenai tanah-tanah mati, mereka tidak termasuk *ghanîmah*. Mereka secara eksklusif menjadi milik Imam. Muslim mana pun yang menghidupkan tanah seperti itu, ia akan mendapat hak atas tanah tersebut, dan Imam berhak atas pajaknya."

Pandangan seperti ini juga kita temukan dalam kitab *Bulghatul Faqîh* karya ulama fikih terkemuka, Sayyid Muhammad Bahrul 'Ulûm. Ia juga menyangkal bahwa hak yang didapat individu berkat jasanya menghidupkan [tanah mati] bebas dari hak pihak lain. Imam berhak atas pajak tanah tersebut sebagaimana disepakati selama masa pemerintahannya, atau bea sejenis bila tidak ada perjanjian (kesepakatan) sebelumnya. Hal ini tidak bertentangan dengan hadis-hadis yang menyatakan bahwa kepemilikan sebidang tanah berada di tangan pihak yang menghidupkannya, seperti hadis berikut ini: "Ia yang menghidupkan sebidang tanah, maka tanah tersebut menjadi miliknya." Ini seperti kalimat yang biasa diucapkan oleh tuan tanah kepada para petani ketika ia mendorong mereka untuk menggarap dan menyuburkan sebidang tanah, di mana petani yang menanami dan mengairinya akan menjadi pemilik tanah tersebut. Maksudnya, petani itu memiliki hak yang lebih besar atas tanah tersebut ketimbang pihak lainnya, dan ia mendapat prioritas atas tanah itu. Namun, ini tidak berarti si tuan tanah kehilangan hak kepemilikannya atas tanah tersebut, di mana bagian yang diterimanya menegaskan bahwa ia tetap menjadi pihak yang diuntungkan atas penggarapan tanah tersebut meskipun tanah itu dikuasakan kepada para petani.

Pandangan Syekh ath Thûsî dan fakih Bahrul 'Ulûm di atas didukung oleh sejumlah riwayat sahih—yang disampaikan melalui serangkaian perawi tepercaya—dari para Imam Ahlulbait[9]—Imam 'Alî dan keturunannya. Dalam sebagian riwayat tersebut dinyatakan, "Siapa pun dari kalangan orang-orang beriman yang menghidupkan sebidang tanah, maka tanah tersebut menjadi miliknya dan ia harus membayar *thasq* (pajak)." Dalam sebagian lainnya dikatakan, "Siapa saja dari kaum Muslim yang menghidupkan sebidang tanah, biarkan ia menggarapnya dan biarkan ia membayar pajaknya kepada Imam. Miliknyalah apa yang ia nikmati dari tanah itu."[10]

Berdasarkan riwayat-riwayat di atas, tanah [mati] tidak bisa menjadi milik pribadi individu yang menghidupkannya. Jika tanah itu menjadi milik pribadinya, maka ia tidak bisa diwajibkan membayar bea sewa tanah kepada negara. Karena faktanya ia harus membayar bea sewa tanah, itu berarti hak kepemilikan atas tanah tersebut tetap berada di tangan Imam. Hak individu adalah sebatas menguasai tanah tersebut hingga ia bisa mengambil manfaat (keuntungan) darinya dan mencegah pihak lain merebutnya. Atas dasar itu, Imam membebankan *thasq* kepadanya.

Kita menemukan bahwa pandangan hukum ini—yang menegaskan bahwa hak kepemilikan tanah tetap berada di tangan Imam dan Imam berhak membebankan *thasq* atas tanah negara—tidak hanya dipegang oleh para fakih mazhab Syiah Ahlulbait seperti Syekh ath Thûsî, namun juga—dalam berbagai bentuknya—dipegang oleh para fakih mazhab lain.

Al Mâwardî mengutip Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf, "Jika seorang individu menghidupkan sebidang tanah mati dan mengairinya dengan air yang terkena pajak, maka tanah tersebut akan menjadi tanah *kharâj*, dan negara berhak mengutip pajak atasnya." Yang mereka (Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf) maksud dengan 'air yang terkena pajak' adalah sungai-sungai yang ditaklukkan dengan kekuatan, seperti sungai Tigris (Dajlah), Furat, dan Nil.

Dinyatakan dalam *Kitâbul Amwâl* karya Abû 'Ubaid bahwa Abû Hanîfah biasa berkata, "Tanah *kharâj* (tanah yang terkena pajak) adalah setiap tanah yang diairi."

Muhammad ibnu al Hasan asy Syaibânî juga mengakui prinsip penerapan pajak atas tanah mati yang dihidupkan, namun perinciannya berbeda dari apa yang telah dikemukakan oleh Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf di atas. Ia mengatakan, "Jika tanah yang dihidupkan terletak di tepi sungai yang dibuat oleh orang-orang non-Arab, maka ia adalah

tanah *kharâj*. Namun, jika tanah itu terletak di tepi sungai yang mengalir karena Allah Yang Mahatinggi dan Mahakuasa (sungai alami), maka ia adalah tanah yang terkena zakat."

Pendek kata, dalam berbagai kitab fikih kita dapat menemukan berbagai bentuk kecenderungan pada penetapan pajak atas tanah mati yang dihidupkan. Namun, dalam hukum Islam tidak dapat ditemukan apa pun—dari riwayat-riwayat dispensasi (*akhbâr at ta<u>h</u>lîl*)—yang bisa dipandang sebagai dasar pembenar untuk menafikan hak penetapan pajak atas tanah yang dihidupkan, kecuali bila Imam memandang hal (penafian) itu bermanfaat.

Tetapi, ketika kita mengutip pandangan seorang fakih seperti Syekh ath Thûsî mengenai prinsip kepemilikan Imam atas tanah yang dihidupkan—yang meniscayakan hak Imam untuk mengutip pajak atas tanah tersebut—kita hanya mengkaji posisi prinsip ini pada tataran teori, karena pada sisi teorilah kita menemukan berbagai pembenaran atas penyimpulan prinsip ini dari teks-teks hukum.

Namun pada tataran aplikasi, prinsip ini (prinsip kepemilikan Imam atas tanah yang dihidupkan—yang meniscayakan hak Imam untuk mengutip pajak atas tanah tersebut) tidak melekat pada praktik dalam Islam, di mana ia [kerap] dikesampingkan dengan adanya kekecualian, dalam kasus sejumlah orang dan selama waktu tertentu sebagaimana diindikasikan dalam riwayat-riwayat dispensasi (*akhbâr at ta<u>h</u>lîl*). Pembekuan prinsip ini dalam ranah aplikasi atau dalam praktik Nabi saw. tidak dapat dipandang sebagai bukti bahwa prinsip ini tidak kuat secara teoretis. Adalah hak Nabi saw. untuk membebaskan siapa pun dari kewajiban membayar *thasq*. Namun, penggunaan hak tersebut tidak berarti Imam sepeninggal beliau saw. dilarang menerapkan prinsip ini ketika keadaan yang tidak memungkinkan pelaksanaan prinsip ini telah sirna. Demikian pula, teks-teks yang menetapkan dispensasi atas individu-individu tertentu berkenaan dengan implementasi prinsip ini,

tidak membuat prinsip ini terlarang untuk diadopsi pada kasus-kasus lain di luar kasus-kasus khusus sebagaimana dijelaskan dalam riwayat-riwayat dispensasi (*akhbâr at ta<u>h</u>lîl*).

Bagaimanapun, karena ini adalah kajian kita, kita berusaha untuk mengumpulkan informasi berkenaan dengan teori dalam Islam. Adalah tugas kita untuk mengikutsertakan prinsip ini dalam kajian ekonomi kita, karena secara teoretis ia berlandaskan pada Islam. Prinsip ini adalah bagian dari bentuk sempurna yang mewakili teori Islam dalam ranah yang kita kaji, terlepas dari apakah—dikarenakan berbagai alasan dan keadaan tertentu—prinsip ini ikut ambil bagian tataran aplikasi atau tidak.

* * * * *

Dari apa yang telah dipaparkan kita dapat melihat perbedaan antara petani yang menggarap tanah milik bersama dan petani yang menggarap tanah milik negara, walaupun keduanya sama-sama tidak memegang hak kepemilikan kedua jenis tanah tersebut. Perbedaan di antara keduanya terletak pada hubungan mereka dengan tanah tersebut. Status petani yang menggarap tanah milik bersama hanyalah penyewa sebagaimana ditegaskan oleh seorang ulama fikih, Al Ishfahânî, dalam komentarnya atas *Al Makâsib*. Imam berhak mengambil alih tanah tersebut darinya dan menyewakannya kepada pihak lain ketika periode kontrak sewanya berakhir. Sedangkan petani yang menghidupkan tanah mati (menggarap tanah milik negara) memiliki hak untuk mengambil keuntungan dari tanah tersebut dan mencegah pihak lain merebut tanah itu darinya, selama ia memenuhi kewajibannya memelihara dan mengolah tanah tersebut.

Setiap individu bebas mereklamasi (menghidupkan) tanah negara tanpa perlu meminta izin dari kepala negara (*waliyyul amr*). Teks-teks yang telah disebutkan di atas telah memberikan izin umum kepada

semua pihak untuk mereklamasi tanah negara. Izin ini tetap berlaku selama negara tidak memandang perlu untuk mengeluarkan larangan—misalnya, dalam kondisi-kondisi tertentu. Namun, ada sejumlah fakih yang berpendapat bahwa reklamasi baru bisa dilakukan setelah mendapat izin dari kepala negara. Izin yang diberikan Nabi saw. dalam putusan beliau—yang menyatakan bahwa ia yang menghidupkan sebidang tanah memiliki hak dan klaim yang lebih besar atas tanah tersebut—tidaklah cukup dijadikan dasar, karena izin yang bersifat umum ini dikeluarkan oleh Nabi saw. dalam kapasitas beliau sebagai kepala Negara Islam, bukan sebagai nabi. Jadi, izin ini tidak berlaku sepanjang zaman, melainkan berakhir ketika masa pemerintahan beliau berakhir.

Meski demikian, tak diragukan lagi bahwa demi kepentingan publik, kepala negara memiliki hak untuk melarang reklamasi sejumlah tanah negara, atau untuk menentukan batas pada tanah-tanah tersebut, seberapa luas yang boleh direklamasi.

Dari pembahasan kita ihwal reklamasi tanah mati, kita dapat menarik kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, tanah mati yang dihidupkan adalah milik negara.

Kedua, reklamasi yang dilakukan individu atas tanah tersebut adalah sah, kecuali bila ada pelarangan dari pihak yang berwenang (*waliyyul amr*).

Ketiga, individu yang menghidupkan sebidang tanah negara mendapatkan hak atasnya, yakni ia boleh mengambil manfaat dari tanah tersebut dan mencegah pihak lain merebut tanah itu darinya. Namun, tanah tersebut tidak menjadi milik pribadinya.

Keempat, Imam (kepala negara) mengenakan pajak atas individu tersebut karena negara mempunyai hak kepemilikan permanen atas tanah itu (*ruqbatul ardh*). Pajak ini adalah amanat, digunakan demi

maslahat publik dan menjaga keseimbangan sosial. Dalam keadaan-keadaan tertentu, Imam juga memiliki hak untuk membebaskan siapa pun dari kewajibannya membayar pajak. Kita bisa menemukan pengecualian ini dalam praktik Nabi saw.

c. Tanah yang Subur Secara Alami pada Saat Penaklukan

Banyak fakih berpendapat bahwa tanah yang subur secara alami pada saat penaklukan—seperti hutan dan lain sebagainya—memiliki status kepemilikan yang sama dengan tanah mati seperti yang telah dibahas sebelum ini. Mereka berkeyakinan bahwa tanah-tanah semacam ini menjadi milik Imam. Mereka menyandarkan pendapat mereka pada sejumlah riwayat dari para Imam [Ahlulbait] yang menyatakan bahwa "setiap tanah tak bertuan adalah milik Imam." Riwayat ini memberikan Imam hak kepemilikan atas setiap tanah tak bertuan, hutan-hutan, dan tanah-tanah sejenis lainnya. Tanah tidak dimiliki oleh siapa pun kecuali bila ia digarap, sementara hutan disuburkan oleh alam tanpa campur tangan individu mana pun. Atas dasar itu, dalam *syarî'ah* keduanya dipandang tidak bertuan, dan konsekuensinya menjadi subjek prinsip kepemilikan negara.

Pengamatan saya atas opini ini adalah, aplikasi prinsip kepemilikan negara (Imam) atas hutan dan tanah-tanah yang subur secara alami hanya berlaku jika hutan dan tanah-tanah tersebut masuk ke pangkuan *Dârul Islâm* tanpa melalui peperangan. Sedangkan jika hutan dan tanah-tanah yang subur secara alami ditaklukkan dengan kekuatan serta direbut dari tangan orang-orang kafir, maka mereka menjadi milik bersama kaum Muslim, karena hutan dan tanah-tanah itu masuk naungan teks hukum yang memberikan kaum Muslim hak kepemilikan atas tanah yang ditaklukkan dengan kekuatan. Jadi, menurut teks-teks tersebut, hutan dan tanah-tanah seperti ini masuk ke ruang lingkup kepemilikan bersama, yang mana pemiliknya adalah umat secara

keseluruhan. Maka, dalam hal ini tidak ada faktor apa pun yang dapat membenarkan pemberian status tanah tak bertuan kepada hutan dan tanah-tanah seperti itu.

Dari sini kita dapat menggeneralisasi bahwa hutan dan tanah yang subur secara alami serta ditaklukkan dengan kekuatan, mendapat status kepemilikan yang sama dengan tanah yang pada saat penaklukan subur berkat usaha dan kerja manusia (yakni, menjadi milik bersama kaum Muslim).[11]

2. Tanah yang Masuk Wilayah Islam Lewat Dakwah (*Da'wah*)

Tanah yang masuk wilayah Islam melalui dakwah adalah setiap tanah yang penduduknya menyambut panggilan Islam tanpa menimbulkan konflik bersenjata, seperti kota Madinah, Indonesia, dan sejumlah wilayah lain yang tersebar di dunia Islam.

Tanah-tanah hasil dakwah, sebagaimana pula tanah-tanah taklukan, dibagi menjadi dua jenis. *Pertama*, tanah yang digarap oleh para penduduknya dan mereka menerima (masuk) Islam secara sukarela. *Kedua*, tanah yang subur secara alami seperti hutan, serta tanah yang pada saat masuk ke pangkuan Islam merupakan tanah mati.

Berkenaan dengan tanah mati di daerah yang para penduduknya menjadi Muslim secara sukarela, status kepemilikannya sama dengan tanah taklukan yang pada saat penaklukan merupakan tanah mati. Prinsip kepemilikan negara dan aturan-aturan yang sama berlaku atas keduanya. Tanah taklukan yang pada saat penaklukan merupakan tanah mati secara umum dipandang sebagai *anfâl* (pampasan perang yang hak penguasaan dan pengelolaannya berada di tangan Nabi saw. atau Imam sebagai kepala negara), dan *anfâl* adalah milik negara.

Demikian pula tanah-tanah yang subur secara alami yang masuk ke pangkuan Islam melalui dakwah, mereka juga menjadi milik negara

atas dasar prinsip hukum yang menyatakan bahwa "setiap tanah tak bertuan adalah bagian dari *anfâl*."

Namun, walaupun keduanya adalah milik negara, ada perbedaan antara tanah mati dan tanah yang subur secara alami. Seorang individu dapat memiliki hak spesifik atas tanah mati [yang masuk ke pangkuan Islam melalui dakwah] jika ia menghidupkannya, dan aturan-aturan yang sama berlaku atas tanah tersebut sebagaimana halnya tanah taklukan [yang pada saat penaklukan merupakan tanah mati]. Perincian-perincian hukumnya telah diberikan pada pembahasan tentang tanah taklukan yang pada saat penaklukan merupakan tanah mati. Sementara dalam kasus tanah-tanah yang subur secara alami dan secara damai masuk ke pangkuan *Dârul Islâm,* individu tidak berhak atas hak kepemilikan atasnya karena tanah tersebut subur dengan sendirinya. Individu hanya boleh mengambil manfaat darinya. Ketika seseorang mengambil manfaat dari tanah ini (yang subur secara alami dan secara damai masuk ke pangkuan *Dârul Islâm*), maka tidak ada seorang pun yang dapat merebut tanah ini darinya. Tidak ada seorang pun yang beroleh preferensi atas yang lain selama individu pertama mengambil manfaat dari tanah ini. Bagaimanapun, individu lain diperkenankan mengambil manfaat dari tanah tersebut selama tindakannya itu tidak mengganggu dan mencegah individu pertama dalam memanfaatkan tanah tersebut, atau ketika individu pertama tidak lagi memanfaatkan tanah tersebut dan tidak lagi menggunakannya untuk tujuan produktif.

Sementara tanah-tanah garapan (yang disuburkan lewat usaha dan kerja manusia) di daerah yang penduduknya memeluk Islam secara sukarela, mereka tetap menjadi milik para pemilik aslinya. Ini karena Islam memberi Muslim yang memeluk Islam secara sukarela, semua hak yang ia miliki sebelum ia memeluk Islam. Maka para individu Muslim yang memeluk Islam secara sukarela, tetap menguasai tanah-

tanah mereka sebagai milik pribadi, sehingga tidak ada pajak yang dibebankan kepada mereka. Seluruh milik mereka sebelum menjadi Muslim, sepenuhnya tetap menjadi milik mereka.[12]

3. Tanah yang Masuk Wilayah Islam Lewat Perjanjian (*Shulh*)

Tanah *shulh* adalah tanah yang diinvasi oleh kaum Muslim guna dikuasai, di mana para penduduknya tidak memeluk Islam namun tidak pula melakukan perlawanan bersenjata. Mereka tetap memeluk agama mereka serta merasa puas hidup damai dan aman di bawah naungan dan lindungan Negara Islam. Tanah seperti ini dinamakan 'tanah perjanjian'; kapan pun istilah tanah perjanjian digunakan, ia pasti merujuk pada tanah jenis ini. Jika dalam perjanjian dinyatakan bahwa tanah di suatu daerah menjadi milik para penduduknya, maka atas dasar ini tanah di daerah itu menjadi milik mereka, dan masyarakat Islam tidak memiliki hak atau klaim apa pun atasnya. Jika dalam perjanjian dinyatakan bahwa tanah di suatu daerah menjadi milik masyarakat Muslim, maka atas dasar ini tanah di daerah itu menjadi milik masyarakat Muslim dan menjadi subjek prinsip kepemilikan bersama, di mana *kharâj* (pajak) berlaku atasnya.

Butir-butir yang disepakati dalam perjanjian tidak boleh disimpangkan. Ada sebuah hadis dalam *Kitâbul Amwâl* di mana Nabi saw. bersabda, "Ketika kalian berperang dengan suatu kelompok, dan mereka bersedia berdamai dengan kalian dengan [menyerahkan] kekayaan (*amwâl*) mereka demi menyelamatkan jiwa mereka dan jiwa anak-anak mereka, maka janganlah mengambil lebih dari apa yang seharusnya (yang sudah disepakati), karena apa yang lebih dari itu adalah haram bagi kalian." Diriwayatkan dalam *Sunan Abû Dâwûd* bahwa Nabi saw. bersabda, "Waspadalah, siapa saja yang menzalimi orang yang memiliki perjanjian dengannya, atau memotong haknya, atau membebaninya dengan tugas di luar kesanggupannya, atau mengambil

sesuatu darinya tanpa izin, maka pada Hari Pengadilan aku akan menuntut atas namanya (orang yang memiliki perjanjian dengannya)."

Sementara tanah perjanjian yang berupa tanah mati, ia menjadi milik negara seperti dalam kasus tanah mati yang dikuasai lewat penaklukan, juga seperti tanah mati di daerah yang para penduduknya menyambut seruan Islam (memeluk Islam). Begitu pula halnya dengan hutan dan tanah-tanah lain yang sejenis (tanah yang subur secara alami), semua itu menjadi milik negara, kecuali bila ditetapkan lain dalam perjanjian.

4. Tanah-tanah Lain yang Menjadi Milik Negara

Kita juga akan menemui jenis-jenis tanah lainnya yang menjadi subjek aplikasi prinsip kepemilikan negara, seperti tanah yang para penduduknya menyerah kepada kaum Muslim tanpa didahului oleh penyerangan (invasi). Tanah-tanah seperti ini masuk ke kategori *anfâl* dan menjadi milik negara di bawah penguasaan Nabi saw. dan para Imam sepeninggal beliau, sebagaimana dinyatakan oleh Allah Yang Mahatinggi dan Mahakuasa dalam ayat Alquran berikut ini:

"Dan apa saja pampasan perang yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya [dari harta benda] mereka, maka untuk mendapatkan itu kalian tidak mengerahkan seekor kuda pun dan [tidak pula] seekor unta pun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu" (Q.S. al Hasyr [59]: 6).

Demikian pula halnya dengan tanah yang para penduduknya telah binasa atau telah punah, ia menjadi milik negara sebagaimana dinyatakan dalam sebuah riwayat dari Hammâd ibnu 'Isâ dari Imam Mûsâ ibnu Ja'far, "*Anfâl* menjadi milik Imam. *Anfâl* adalah setiap tanah yang penduduknya telah binasa (punah)...."

Begitu juga dengan tanah yang baru terbentuk di wilayah *Dârul Islâm*. Misalnya, sebuah pulau (atol) yang terbentuk di tengah laut atau sungai. Tanah seperti ini juga menjadi milik negara berdasarkan aplikasi aturan hukum yang menyatakan bahwa "setiap tanah yang tak berpenghuni menjadi milik Imam."

Batasan Otoritas Pribadi atas Tanah

Dari berbagai perincian yang telah dipaparkan di atas, kita dapat memahami wewenang seorang individu atas tanah, di mana hak pribadinya berdiri di atas dasar salah satu sebab ini:

1. Reklamasi atas sebidang tanah negara.
2. Masuknya para penduduk suatu daerah ke pangkuan Negara Islam secara sukarela, di mana mereka juga memeluk Islam secara sukarela.
3. Suatu daerah masuk menjadi bagian dari *Dârul Islâm* melalui perjanjian damai yang menetapkan pemberian hak atas tanah kepada pihak-pihak yang melakukan perjanjian.

Namun, sebab pertama berbeda dari dua sebab lainnya dalam hal jenis hubungan yang muncul darinya (jenis hak yang individu dapatkan atas tanah tersebut). Ketika seorang individu menghidupkan tanah mati milik negara, tanah tersebut tidak menjadi milik pribadinya, tidak pula tanah itu kehilangan statusnya sebagai milik negara. Imam pun berhak mengutip pajak tanah dari individu tersebut atas manfaat yang ia ambil dari tanah itu. Apa yang didapatkan oleh seorang individu yang menghidupkan tanah mati milik negara hanyalah sebatas hak untuk mengambil manfaat (keuntungan) dari tanah tersebut dan mencegah pihak lain menjadi saingannya dalam hal ini sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya. Sedangkan dua sebab lainnya memberi

seorang individu Muslim hak kepemilikan atas tanah dan atas manfaat yang didapat dari hak kepemilikan tersebut, di mana tanah itu dikategorikan sebagai milik pribadi.

Tetapi, penguasaan atau otoritas pribadi seorang individu atas sebidang tanah—baik atas dasar hak maupun atas dasar kepemilikan—tidaklah bersifat abadi. Otoritas tersebut hanya berlaku sepanjang ia menjalankan kewajibannya atas tanah tersebut. Jadi, jika individu tersebut melalaikan kewajibannya dalam hal ini—sebagaimana dijelaskan dalam sejumlah riwayat di bawah ini—ia akan kehilangan haknya atas tanah itu. Ia tidak lagi memiliki hak penguasaan eksklusif atas tanah tersebut dan tidak lagi berhak mencegah pihak lain menggarapnya serta mengambil manfaat darinya. Dengan ini, konsep yang menyatakan bahwa kepemilikan adalah sebuah fungsi sosial, terjelaskan dengan amat baik dalam kasus tanah dan hak-hak individu atasnya. Bukti atas hal ini dari sisi *syarî'ah* adalah sejumlah teks hukum.

Diriwayatkan oleh Ahmad ibnu Muhammad ibnu Abî Nashr dari Imam 'Alî ibnu Mûsâ ar Ridhâ, "Seseorang yang memeluk Islam secara sukarela, tanahnya tetap menjadi miliknya dan zakat dibebankan kepadanya atas hasil panennya jika tanah tersebut diairi dengan air hujan atau air sungai. Jika tanah tersebut diairi dengan usaha manusia, maka dikenakan separuh zakat. Imam akan mengambil alih darinya bagian tanah yang tidak ia garap, dan memberikannya kepada orang yang mau menggarapnya. Tanah tersebut akan menjadi milik kaum Muslim, dan si penyewa wajib membayar kewajibannya sejumlah zakat atau separuh zakat (sesuai dengan jenis pengairannya)."

Dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan oleh Mu'âwiyah ibnu Wahb dari Imam Ja'far dinyatakan, "Seseorang yang menemukan sebidang tanah mati dan terbengkalai, lalu dia membuat saluran pengairan dan menanaminya, maka dia wajib membayar *shadaqah*

(zakat) atasnya. Jika tanah tersebut [awalnya] milik orang lain sebelum dia, namun orang itu mengabaikan tanah tersebut, meninggalkannya, dan membiarkannya terbengkalai, kemudian orang itu datang menuntut [haknya atas] tanah tersebut, [maka sesungguhnya orang itu tidak lagi mempunyai hak atas tanah tersebut] karena tanah adalah milik Allah dan orang yang menggarapnya."

Diriwayatkan dalam sebuah hadis sahih oleh Al Kabûlî dari Amirul Mukminin 'Alî, "Setiap Muslim yang menghidupkan sebidang tanah mati, maka biarkanlah ia menggarapnya dan membayar pajak tanah atasnya kepada Imam dari ahlulbaitku. Apa yang dihasilkan dari tanah tersebut menjadi miliknya. Namun, jika ia meninggalkan tanah tersebut dan membuatnya terbengkalai, lalu seorang Muslim lain mengambil alih, menggarap, dan menghidupkannya, maka ia (Muslim lain tersebut) memiliki hak yang lebih besar atas tanah itu ketimbang orang yang meninggalkannya. Orang (Muslim) lain ini kemudian wajib membayar pajak tanah atas tanah tersebut kepada Imam."[13]

Berdasarkan teks-teks di atas, kita mengetahui bahwa hak seorang individu untuk menguasai sebidang tanah dan mencegah pihak lain memanfaatkannya, akan hilang jika ia mengabaikan tanah tersebut hingga tanah tersebut menjadi tanah mati. Dengan begitu, ia kehilangan haknya untuk mencegah pihak lain memanfaatkan tanah itu. Setelah ia mengabaikan tanah tersebut sedemikian hingga menjadi tanah mati, maka ia tidak lagi berhak mencegah orang lain menguasai dan memanfaatkan tanah itu.

Dalam hal ini tidak ada bedanya, apakah si pemilik awal tadi mendapatkan hak atas tanah tersebut karena usahanya dalam menghidupkan tanah itu atau karena sebab-sebab lain. Yang pasti, setelah ia mengabaikan tanah tersebut sehingga tanah tersebut menjadi tanah mati, ia tidak lagi memiliki kendali dan penguasaan eksklusif atasnya.

Jika terjadi keadaan di mana sebidang tanah menjadi tanah negara karena si pemilik mengabaikannya dan menyebabkannya menjadi tanah mati, maka tanah tersebut kembali menjadi tanah bebas (*mubâh*) yang dapat dimanfaatkan oleh siapa pun. Atas tanah tersebut berlaku aturan-aturan yang sama seperti yang berlaku atas setiap tanah mati yang menjadi milik negara. Setiap orang berhak menghidupkannya kembali. Atas usaha menghidupkannya kembali itu berlaku aturan-aturan yang sama seperti yang berlaku atas usaha menghidupkannya untuk pertama kali.

Dalam *Al Masâlik*, Syahîd ats Tsânî menjelaskan hal ini. Ia menulis, "Tanah ini, yang dihidupkan oleh seorang individu namun kemudian menjadi tanah mati, awalnya adalah tanah bebas yang terbuka bagi siapa pun untuk memanfaatkannya. Ketika tanah tersebut tidak tergarap, maka ia kembali kepada status awalnya dan menjadi bebas bagi setiap orang untuk menghidupkan dan menggarapnya, yang mana hal ini menjadi penyebab bagi pelimpahan hak untuk menguasainya. Ketika sebabnya sirna, begitu pula akibatnya."

Yang ia maksud dengan itu adalah: hak atas tanah yang individu dapatkan adalah hasil dari usahanya dalam menghidupkan tanah tersebut; jadi, hak itu adalah akibat. Ketika tanah tersebut tidak lagi menunjukkan tanda-tanda kehidupan, maka gugurlah haknya atas tanah itu.[14]

Dalam kitabnya, *Jâmi'ul Maqâsid*, Al Muhaqqiq ats Tsânî menyebutkan, pandangan yang menyatakan bahwa ketika sebidang tanah menjadi tanah mati maka hak eksklusif atasnya akan tercabut dari orang yang dulu menghidupkannya, dan orang lain boleh menguasai dan mendapatkan hak eksklusif atasnya, adalah pandangan yang diterima secara umum di antara para sahabat Nabi saw. (*ashhâb*). Pandangan itu juga secara tegas dinyatakan dalam opini hukum (fatwa) berkenaan dengan hal ini.

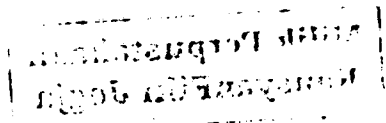
Jika tanah yang diabaikan pemiliknya [lalu menjadi tanah mati] berstatus milik pribadi—seperti tanah di daerah yang penduduknya secara sukarela memeluk Islam—maka si pemilik kehilangan hak atas tanah tersebut sebagai akibat tidak melaksanakan kewajibannya atas tanah itu. Dalam kasus ini—menurut pendapat Ibnu al Barrâj, Ibnu Hamzah, dan yang lainnya—tanah tersebut menjadi milik kaum Muslim, dan berada di bawah naungan prinsip kepemilikan bersama.

Dari sini kita dapat memahami bahwa penguasaan eksklusif atas sebidang tanah—baik atas dasar hak maupun kepemilikan—dibatasi oleh kewajiban sosial individu berkenaan dengan tanah tersebut. Jadi, jika individu mengabaikan kewajiban sosialnya atas tanah tersebut sehingga tanah tersebut menjadi tanah mati, maka hubungannya dengan tanah itu berakhir, dan ia tidak lagi menguasai tanah itu. Tanah itu kembali menjadi milik negara, jika awalnya ia merupakan tanah mati. Sedangkan jika tanah itu merupakan milik pribadi—seperti dalam kasus tanah di daerah yang penduduknya secara sukarela memeluk Islam—maka ia menjadi milik bersama kaum Muslim.[]

PANDANGAN UMUM ISLAM IHWAL TANAH

Berdasarkan aturan-aturan Islam yang beraneka ragam tentang tanah serta pemahaman kita akan berbagai perinciannya, kita dapat menyimpulkan pandangan umum Islam tentang tanah dan jalannya di bawah naungan Islam, yang mana Nabi saw. serta penerus beliau yang sah berusaha mengaplikasikannya. Sehingga ketika nanti kita coba menghadirkan aturan-aturan hukum Islam yang terkait dengan kekayaan alam dan sumber-sumber produksi dasar lainnya secara keseluruhan, kita akan kembali pada pandangan umum Islam ihwal tanah tersebut dan melihat melaluinya dengan pandangan yang lebih umum dan lebih luas, guna memformulasikan dasar dan fondasi doktrinal bagi distribusi sebelum produksi.

Kita harus memperjelas posisi Islam dan memeriksa kandungan ekonomi dari pandangan Islam tentang tanah juga mengisolasinya dari segala pertimbangan politik. Untuk itu, sebaiknya kita mulai dengan menentukan pandangan umum Islam dari sebuah contoh ilustratif yang dapat membantu kita memahami kandungan ekonomi pandangan umum tersebut, bebas dari segala beban politiknya.

Mari kita andaikan bahwa sekelompok kaum Muslim bermaksud untuk menjadikan suatu daerah yang masih perawan sebagai tanah air (tempat bermukim) mereka. Lalu di sana tumbuhlah masyarakat Islam yang membangun berbagai hubungannya berdasarkan Islam. Mari kita

bayangkan bahwa pemimpin mereka yang sah, yakni Nabi saw. atau khalifah beliau, mengatur hubungan-hubungan ini dan mewujudkan Islam dalam masyarakat itu dengan segala kebaikan dan nilai ideologis, budaya, serta hukumnya secara keseluruhan. Lalu, di manakah posisi sang pemimpin dan masyarakat dalam hubungannya dengan tanah dan pengaturan kepemilikannya?

Jawaban atas pertanyaan di atas bisa didapatkan dari berbagai perincian yang telah dipaparkan. Tanah dalam contoh kita di atas—yang kita andaikan menjadi tanah air masyarakat Islam, di mana peradaban surgawi akan tumbuh—kita asumsikan sebagai tanah yang masih perawan, belum terjamah manusia. Artinya, untuk pertama kalinya tanah tersebut bersentuhan dengan manusia dan masuk ke kehidupannya pada sebuah momen sejarah.

Lazimnya, tanah dibagi ke dalam dua jenis. *Pertama*, tanah yang subur secara alami, di mana alam menyuplainya dengan segala penopang kehidupan, seperti air, kehangatan, kegemburan, dan hal-hal lainnya. *Kedua*, tanah yang tidak menikmati anugerah alam itu sehingga membutuhkan kerja manusia untuk memenuhi hal-hal tersebut. Dalam terminologi hukum, tanah ini disebut sebagai tanah mati. Maka, tanah tadi yang kita asumsikan menjadi saksi bagi lahirnya masyarakat Islam, adalah tanah yang subur secara alami atau tanah mati, dan tidak ada jenis ketiga.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini, tanah yang subur secara alami menjadi milik negara, atau dengan kata lain, menjadi milik Nabi saw. atau para penerus beliau yang sah dalam kapasitas mereka sebagai kepala negara. Hal ini sesuai dengan teks-teks hukum, di mana disebutkan dalam *At Tadzkirah* karya 'Allâmah al Hillî bahwa para ulama sepakat dalam hal ini.

Begitu pula dengan tanah mati, ia menjadi milik negara sebagaimana telah kita ketahui. Syekh al Imâm al Mujaddad al Anshârî menyatakan

dalam *Al Makâsib*-nya bahwa teks-teks yang berkenaan dengan hal ini jumlahnya banyak sekali. Bahkan dikatakan jumlahnya begitu banyak sampai pada derajat *tawâtur*.

Secara umum, atas seluruh tanah—dengan melihat bentuk alaminya—Islam menerapkan prinsip kepemilikan Imam (kepemilikan negara; *state ownership*).[15]

Berdasarkan ini kita dapat memahami sejumlah riwayat yang disampaikan dari Ahlulbait dengan sanad yang kuat, yang menegaskan bahwa seluruh tanah adalah milik Imam. Penegasan ini dinyatakan dengan melihat bentuk alami tanah sebagaimana dipaparkan sebelum ini.[16]

Mari kita lihat jenis hak atas tanah yang Islam berikan kepada para individu dalam masyarakat yang kita andaikan tadi. Dalam ruang lingkup ini kita tidak bisa menganggap penguasaan atau kendali atas tanah sebagai faktor pembenar yang orisinal bagi peraihan hak atas tanah yang dikuasai dan dikendalikan itu. Hal ini dikarenakan dalam *syarî'ah* kita tidak memiliki satu pun teks autentik yang menyatakan demikian. Satu-satunya hak atas tanah yang diakui *syarî'ah* adalah hak yang muncul dari usaha mereklamasi tanah, di mana individu bekerja menghidupkan tanah mati.

Kerja atau usaha menghidupkan sebidang tanah dipandang sebagai dasar bagi peraihan hak atas tanah tersebut. Namun, ia tidak bisa dijadikan dasar bagi peraihan hak kepemilikan permanen atas tanah tersebut sehingga menjadi milik pribadi. Hak yang didapatkan individu atas usahanya dalam menghidupkan sebidang tanah hanyalah sebatas prioritas dalam menikmati manfaat tanah tersebut. Hak kepemilikan atas tanah itu tetap berada di tangan Imam, dan Imam berhak mengutip pajak dari individu yang menghidupkan tanah tadi. Ini sesuai dengan teks hukum yang dicatat oleh seorang fakih terkemuka, Syekh Muhammad ibnu al Hasan ath Thûsî, pada bab "Jihâd" dalam kitabnya,

Al Mabsûth, "Mengenai tanah-tanah mati, mereka tidak termasuk *ghanîmah* (pampasan perang yang dibagikan di antara mereka yang ikut berperang). Mereka secara eksklusif menjadi milik Imam. Muslim mana pun yang menghidupkan tanah seperti itu, ia akan mendapat hak atas tanah tersebut, dan Imam berhak atas pajaknya." Kita telah mengutip teks ini sebelumnya.

Hak dan klaim individu atas tanah yang ia hidupkan tetap ada di tangannya selama ia tetap mencurahkan usaha dalam menghidupkan tanah tersebut. Jika tanah tersebut menjadi tandus, maka diperlukan kerja dan usaha untuk menghidupkannya kembali. Individu tidak dapat mempertahankan haknya atas tanah tersebut kecuali dengan menjaganya agar tetap hidup, dengan mencurahkan segenap kerja dan usaha yang dibutuhkan untuk itu. Namun, jika ia menelantarkan tanah tersebut sehingga menjadi tanah mati, maka haknya pupus.

Kini, kita dapat menentukan pandangan umum Islam ihwal tanah. Pada dasarnya, tanah adalah milik Imam. Tiada seorang individu pun yang memegang hak kepemilikan permanen atasnya. Seorang individu tidak bisa mendapatkan hak apa pun atas sebidang tanah kecuali berdasarkan usaha yang ia curahkan dalam menggarap dan mengeksploitasinya. Hak ini, yakni hak yang didapatkan oleh individu sebagai hasil dari kerja yang ia curahkan dalam menyuburkan tanah tersebut dan menanaminya, tidak mencegah Imam dari membebankan pajak atas tanah yang direklamasi itu demi maslahat umat manusia. Namun, Imam pun berhak untuk tidak membebankan pajak tersebut sesekali atau pada situasi-situasi tertentu sebagaimana dinyatakan dalam riwayat-riwayat dispensasi (*akhbâr at ta<u>h</u>lîl*).

Inilah pandangan Islam tentang tanah yang dapat kita tangkap sebelum mengikutsertakan faktor politik. Pandangan ini sungguh dapat memecahkan kontradiksi yang eksis di antara para pendukung

pandangan kepemilikan individu atas tanah dan penentangnya. Kepemilikan tanah adalah salah satu perkara sosial yang memainkan peranan penting dalam pemikiran manusia, yang merupakan sebuah fenomena penting yang telah eksis dalam kehidupan manusia sejak ribuan tahun yang lalu.

Anggapan yang lebih penting adalah bahwa kemunculan—atau meluasnya—fenomena ini dalam sejarah manusia terjadi setelah manusia mengenal pertanian dan kehidupannya menjadi tergantung pada tanah. Ketika seorang petani butuh untuk menetap di sebidang tanah selama periode waktu tertentu—mengingat fakta bahwa proses produksi membutuhkan waktu—ia tentu akan menetap di sebidang tanah dengan batas tertentu dan mencurahkan usaha untuk menggarapnya. Di sana ia pun akan membangun sebuah tempat beristirahat dan bernaung, dekat dengan tanah garapannya, guna mengawasi dan menjaganya. Lama-kelamaan, si petani akan merasa sangat terikat dengan tanah garapannya; terikat dengan sejumlah ikatan yang masing-masing tumbuh dari usaha dan kerja yang telah ia curahkan dalam menggarap tanah tersebut, yang membuatnya berhubungan erat dengan kesuburannya dan setiap partikelnya. Akibat dari hal inilah gagasan pelimpahan hak [atas tanah] lahir, karena gagasan ini pada satu sisi mencerminkan ikatan antara tanah dan usaha petani dalam menggarapnya—usaha yang telah berperan dalam keberadaannya; dan pada sisi lain gagasan ini menegaskan dan mengakibatkan distribusi tanah atas dasar kecukupan—setiap individu menguasai tanah yang ia garap, di mana derajat kecukupan ditentukan oleh seberapa besar kemampuannya dalam menggarap (semakin besar kemampuannya, maka semakin luas tanah yang bisa ia kuasai).

Dalam kaitannya dengan ini, yang dianggap sebagai sumber historis hak pribadi atas tanah adalah kerja, di mana seiring dengan berlalunya waktu, tanah pun menjadi sebuah properti.

Penentang Kepemilikan Tanah

Berbagai keraguan yang biasanya dihembuskan oleh para penentang kepemilikan tanah sering kali diarahkan pada kemunculan historisnya yang bermasalah dan pada akar-akarnya yang telah tertanam selama berabad-abad. Terkadang lebih jauh dari itu. Mereka menganggap gagasan kepemilikan dan hak individu atas tanah sebagai turunan niscaya dari prinsip keadilan sosial.

Kemunculan kepemilikan tanah dan wewenang historisnya sebagian besar dianggap berasal dari kekuasaan dan dominasi. Kekuasaan dan dominasi memainkan peran penting dalam sejarah, dalam seluruh ketidakadilan distribusi tanah dan pelimpahan hak atas tanah di antara para individu. Nah, jika dalam sejarah manusia diketahui bahwa kekuasaan dan perampasan serta faktor-faktor kekerasan lainnyalah yang menjadi pembenar faktual dan otoritas historis bagi kepemilikan tanah dan hak-hak atas tanah, maka wajar jika hak-hak ini diakhiri dan kepemilikan tanah sebagaimana dicatat dalam sejarah dipandang sebagai sejenis perampokan.

Kita tidak menyangkal keberadaan faktor-faktor kekuatan dan perampasan maupun peran mereka dalam sejarah. Namun, faktor-faktor ini tidak menjelaskan kemunculan kepemilikan tanah dan hak-hak atas tanah sebagaimana dicatat dalam sejarah. Karena jika Anda merampas sebidang tanah dengan kekuatan dan kekerasan, maka hal ini berarti harus ada orang lain yang lebih dulu memiliki tanah tersebut sebelum Anda rebut. Tanah tersebut harus menjadi milik orang lain dulu sebelum Anda rampas dengan kekuatan dan kekerasan.

Ketika kita bermaksud menjelaskan hak yang ada sebelum terjadinya tindakan perampasan dengan kekuatan tersebut, kita harus mengesampingkan sejenak penjelasan tentang kekuatan dan kekerasan ini guna terlebih dahulu mencari alasan serta dasarnya. Alasan serta

dasar ini dapat kita temukan dengan menilik jenis hubungan antara tanah dan hak pemiliknya atasnya, juga—pada sisi lain—dengan melihat fakta bahwa individu yang kita andaikan merampas sebidang tanah dengan kekuatan pastilah bukan orang yang tidak memiliki tanah, gelandangan tanpa tempat tinggal, namun ia tentunya seseorang yang memiliki kemampuan untuk bekerja di sebidang tanah dan menyuburkannya. Secara bertahap, kemampuan serta sarana yang dimilikinya berkembang lalu dalam benaknya akan tebersit pikiran untuk merampas tanah baru dengan kekuatan. Jadi, sebelum kekuatan dan kekerasan, ada usaha produktif serta hak yang tercipta atas dasar kerja dan penyuburan [tanah].

Mari kita bayangkan sebuah suku primitif menetap di suatu daerah dan memulai kehidupan pertaniannya. Setiap individu suku itu pasti menguasai sebidang tanah di daerah itu sesuai dengan kemampuan dan sarana yang dimilikinya. Ia akan menggarap tanah tersebut guna menikmati hasil dan manfaatnya. Pembagian tanah ini didasari oleh kerja, di mana tidak mungkin semua individu menguasai setiap jengkal tanah di daerah tersebut. Dari pembagian ini akan muncul hak-hak privat para individu. Inilah awal munculnya hak atas tanah, yang tepat berdasarkan kerja serta usaha yang dicurahkan seorang individu. Setelah itu barulah faktor kekuatan dan kekerasan muncul, ketika seseorang yang lebih kuat dan berkuasa merampas tanah serta ladang orang-orang lain.

Dengan ini kita tidak bermaksud membenarkan hak kepemilikan pribadi atas tanah yang tercatat dalam sejarah. Kita hanya ingin menegaskan bahwa usaha menghidupkan tanah adalah satu-satunya dasar dan alasan utama yang diakui oleh masyarakat-masyarakat alami, sebagai sumber bagi hak individu atas tanah yang ia hidupkan dengan usahanya. Semua dasar lainnya adalah faktor-faktor sekunder

yang muncul dari situasi dan kompleksitas sosial, yang mengubah masyarakat-masyarakat primer menjadi asing dengan bentuk asli dan inspirasi nalurialnya.

Dasar primer di atas secara bertahap kehilangan landasan historisnya seiring dengan pertumbuhan faktor-faktor sekunder dan hasrat untuk mendominasi alam, hingga sejarah kepemilikan pribadi atas tanah dipenuhi oleh beragam jenis ketidakadilan dan monopoli. Tanah menjadi langka bagi sebagian besar orang, namun menjadi berlimpah bagi segelintir individu yang beruntung.

Islam mengembalikan landasan munculnya kepemilikan tanah ke dasar aslinya. Islam menjadikan usaha menghidupkan tanah sebagai satu-satunya sumber perolehan hak atasnya, dan menutup pintu bagi penguasaan tanah dengan dasar-dasar lainnya. Dengan menerapkan hal ini, Islam menghidupkan kembali praktik alamiah, tonggak yang telah dilupakan oleh manusia industri.

Penjelasan di atas terkait dengan otoritas historis kepemilikan tanah. Namun, ada masalah lain yang lebih besar, yakni gagasan bahwa kepemilikan dan hak kepemilikan privat secara umum dan identik ditegaskan oleh sejumlah kecenderungan doktrinal modern, seperti kolektivisme pertanian (*agricultural collectivism*). Dalam kaitannya dengan ini, secara umum kita mendengar, "Sesungguhnya tanah adalah kekayaan alam. Manusia tidak menciptakannya, namun ia adalah anugerah Allah. Maka, seseorang tidak boleh menikmati manfaatnya melebihi orang lain."

Namun, apa pun yang dikatakan berkenaan dengan hal ini, bentuk islami yang telah dihadirkan pada awal pembahasan topik ini tetap berlaku dan mengatasi setiap kesalahan dialektika. Kita berpegang pada pandangan bahwa tanah dalam bentuk alaminya—dalam keadaan sebagaimana adanya seperti ketika ia dianugerahkan Allah Yang

Mahatinggi kepada manusia—bukanlah milik siapa pun, tidak seorang pun menguasai hak kepemilikan atasnya, melainkan milik Imam dalam kapasitasnya sebagai pemimpin umat dan bukan dalam kapasitasnya sebagai individu. Menurut teori ekonomi Islam tentang tanah, kepemilikan tanah tidak bisa terlepas dari tangan Imam, pun tidak ada individu yang bisa menjadikan tanah sebagai miliknya dengan jalan kekerasan dan perampasan, bahkan dalam hal ini tidak pula dengan jalan reklamasi. Reklamasi hanya dipandang sebagai dasar bagi pelimpahan hak atas tanah (bukan hak kepemilikan) kepada individu. Ketika seorang individu secara sah menghidupkan sebidang tanah dengan kerja dan usahanya, maka tidak adil jika haknya atas tanah tersebut sama dengan orang-orang lain yang tidak mencurahkan usaha dalam menghidupkan tanah itu. Hak individu tadi atas tanah yang ia hidupkan haruslah dipandang lebih utama ketimbang orang-orang lainnya.

Islam memberikan hak kepada penggarap tanah—bukan orang lain—untuk mengambil manfaat dari tanah garapannya, dan sisi lain teori ini mengizinkan Imam untuk membebankan pajak atas tanah tersebut demi maslahat umat, sehingga umat bisa ikut menikmati hasil yang didapat dari pemanfaatan tanah tersebut.

Dalam pandangan Islam, hak untuk menguasai sebidang tanah didasari oleh kerja yang dicurahkan individu untuk menghidupkan tanah tersebut. Karena itu, hak ini secara *de facto* (aktual) pupus ketika kesuburan tanah tersebut mulai hilang dan tanah tersebut membutuhkan usaha lebih guna mempertahankan kesuburan dan produktivitasnya. Namun, jika pemilik tanah itu tidak mengembalikan kesuburannya dan mengabaikannya sehingga menjadi tanah mati, maka dalam kasus ini hubungan tanah tersebut dengan pemiliknya [secara *de jure*] menjadi pupus.

Komponen Politis Kepemilikan Tanah

Setelah kita sepenuhnya mengenal teori ekonomi Islam tentang tanah, kini tiba saatnya bagi kita untuk membahas komponen politis yang terkandung dalam pandangan umum Islam ihwal tanah, di mana Islam mengakui sisi politis dari tindakan menghidupkan tanah yang sejatinya merupakan tindakan ekonomi. Tindakan politis yang dilakukan atas tanah dan yang memberikan pelakunya hak atas tanah tersebut, adalah tindakan yang dengannya tanah tersebut masuk ke pangkuan Islam.

Faktanya, masuknya tanah menjadi bagian dari kehidupan islami, serta kontribusinya dalam kehidupan islami dan kemakmuran materialnya, sering kali disebabkan oleh faktor ekonomi. Contohnya adalah usaha yang dilakukan individu dalam mereklamasi sebidang tanah yang masuk ke pangkuan Islam, di mana ia menghidupkan tanah tersebut dan membuatnya berkontribusi dengan produktivitasnya. Begitu pula, di saat yang lain hal ini bisa disebabkan oleh faktor politis. Contohnya adalah tindakan memasukkan tanah hidup dan subur ke pangkuan Islam. Kedua jenis tindakan ini (tindakan ekonomi dan tindakan politis) memiliki landasannya masing-masing dalam Islam.

Tindakan memasukkan tanah hidup dan subur ke pangkuan Islam terdiri dari dua jenis. *Pertama*, tanah ditaklukkan dan jatuh ke tangan pasukan Muslim lewat jihad. *Kedua*, tanah masuk ke pangkuan Islam karena para penduduknya menyerah secara sukarela.

Jika tanah masuk ke pangkuan Islam dan menjadi bagian dari kehidupan islami lewat penaklukan, maka tindakan politis di sini akan dipandang sebagai tindakan umat secara keseluruhan, bukan tindakan individu tertentu. Karena alasan itulah, umat secara keseluruhan menjadi pemilik tanah tersebut atas dasar prinsip kepemilikan publik.

Tetapi, jika tanah subur masuk ke pangkuan Islam dan menjadi bagian dari masyarakat islami dikarenakan para pemiliknya (penduduknya) menyerah dan menerima Islam [secara sukarela], maka tindakan politis di sini adalah tindakan para individu, bukan tindakan umat. Karena itulah di sini Islam mengakui hak para individu [yang menerima Islam secara sukarela itu] berkenaan dengan tanah subur milik mereka, dan memberi mereka hak untuk tetap menguasai tanah mereka.

Demikianlah, kita memahami bahwa tindakan politis memainkan peran dalam pandangan umum Islam ihwal tanah, namun ia tidak melucuti karakteristik kepemilikannya yang nonindividuasi. Jika tindakan yang dilakukan merupakan tindakan kolektif, di mana umat berkontribusi lewat berbagai macam cara—seperti perang—maka tanah dalam kasus ini menjadi milik bersama umat. Esensi dan signifikansi sosial kepemilikan-bersama umat serupa dengan kepemilikan negara, walaupun landasan dan cakupan kepemilikan negara lebih luas, di mana kepemilikan umat—meskipun merupakan kepemilikan bersama dan masuk ruang lingkup umat—eksklusif bagi umat. Tidak diperkenankan memanfaatkan tanah milik umat demi kepentingan lain selain kepentingan-bersama umat. Sementara tanah milik negara dapat dimanfaatkan oleh Imam dalam ruang lingkup yang lebih luas. Karena itu, tindakan politis kolektif dalam kaitannya dengan tanah subur yang ditaklukkan oleh kaum Muslim, ditempatkan dalam ruang lingkup umat Muslim dan bukannya ruang lingkup umat manusia yang lebih luas, juga sedikit pun tidak melucuti karakteristik kepemilikan tanah yang nonindividuasi. Namun, tanah akan kehilangan karakteristik kepemilikannya yang nonindividuasi serta masuk ke naungan prinsip kepemilikan privat ketika tindakan politis merupakan tindakan individual, seperti menyerahnya para individu pemilik tanah pada Islam [secara sukarela].

Dari penjelasan ini kita dapat memahami bahwa ruang lingkup dasar bagi kepemilikan privat atas tanah dalam legislasi Islam adalah: tanah yang merupakan properti para pemiliknya menurut tatanan sosial mereka sebelum Islam, di mana setelah itu mereka menyambut panggilan Islam secara sukarela dan damai. *Syarî'ah* menghormati kepemilikan mereka dan mengakui hak-hak mereka atas properti mereka.

Selain dari itu, tanah dipandang sebagai properti Imam, dan *syarî'ah* tidak mengakui penguasaan serta kendali individu atas tanah. Namun, individu dapat memperoleh hak pribadi atas tanah dengan jalan menghidupkan dan menyuburkannya sebagaimana dinyatakan oleh Syekh ath Thûsî. Walaupun hak ini serupa dengan konsepsi kepemilikan pada masa kini, namun secara teori ia berbeda. Hal ini dikarenakan individu tidak mendapatkan hak kepemilikan atas tanah, di mana tanah tetap berada dalam ruang lingkup kepemilikan Imam. Syekh ath Thûsî menyatakan bahwa Imam berhak mengutip pajak atas tanah. Meskipun pada sisi praktis—berdasarkan riwayat-riwayat dispensasi (*akhbâr at tahlîl*)—kita tidak diwajibkan untuk membayar pajak tersebut dalam kasus-kasus khusus, namun hal itu (hak Imam untuk mengutip pajak atas tanah) secara teoretis diakui.

Jadi, *syarî'ah* tidak mengakui kepemilikan pribadi atas tanah kecuali bila individu telah memiliki sebidang tanah sejak sebelum tanah tersebut masuk ke pangkuan Islam secara sukarela atau melalui perjanjian.

Kita dapat dengan mudah menemukan pembenaran politis atas hal ini jika kita mengaitkannya dengan pertimbangan-pertimbangan dakwah serta tujuan utamanya, dan tidak mengaitkannya dengan signifikansi ekonominya bagi masyarakat Islam. Hal ini penting diperhatikan, di mana orang-orang yang menyerahkan tanah mereka ke bawah kendali Islam lewat perjanjian, tanah garapan mereka harus tetap dibiarkan

berada dalam penguasaan mereka. Mereka tidak boleh dituntut untuk menyerahkan tanah garapan mereka kepada negara baru mereka (Negara Islam), sebab hal ini bisa menjadi hambatan besar bagi dakwah serta menjadi rintangan di berbagai tahap penyebaran dan ekspansi Islam.

Namun, walaupun Islam memberikan mereka hak kepemilikan pribadi atas tanah garapan mereka, hal ini tidak berarti mereka memiliki hak absolut atas tanah tersebut. Mereka terikat dengan kewajiban untuk terus menggarap dan menyuburkan tanah mereka guna membuatnya tetap berkontribusi bagi kemajuan masyarakat Islam. Jika mereka mengabaikan tanah mereka sehingga menjadi tanah mati, maka dalam kasus ini—menurut pendapat sejumlah fakih, seperti Ibnu al Barrâj dan Ibnu Hamzah—tanah tersebut menjadi milik umat.[]

BAHAN-BAHAN MENTAH DARI PERUT BUMI

Bahan-bahan mentah dan kekayaan mineral yang terkandung di dalam perut bumi memiliki peran penting setelah tanah dalam kehidupan produktif dan ekonomi manusia, karena faktanya komoditas material apa pun yang manusia nikmati adalah produk dari tanah dan kekayaan mineral yang terkandung di dalam perut bumi. Karena itulah, sebagian besar dari cabang-cabang industri bergantung pada industri-industri konstruksi dan pertambangan yang darinya manusia memperoleh bahan-bahan dan mineral-mineral tersebut.

Para fakih umumnya membagi bahan-bahan mineral ke dalam dua kategori, yakni: *azh zhâhir* (terbuka) dan *al bâthin* (tersembunyi).

Mineral-mineral *azh zhâhir* adalah bahan-bahan yang tidak membutuhkan usaha serta proses tambahan agar mencapai bentuk akhirnya, dan substansi mineralnya tampak dengan sendirinya, seperti garam dan minyak. Jika kita ke sebuah sumur minyak, kita akan menemukan mineral di sana dalam keadaan aktualnya, di mana kita tidak perlu melakukan proses lebih lanjut guna mengubahnya menjadi minyak, walaupun kita memang harus mencurahkan usaha yang besar untuk mengeksplorasi dan mengeksploitasi sumur minyak tersebut serta memurnikan minyak yang dihasilkan.

Jadi, istilah *azh zhâhir* dalam fikih tidak digunakan dalam arti lateralnya, yakni terbuka atau tidak membutuhkan penggalian dan

eksplorasi. Istilah *azh zhâhir* di sini adalah istilah deskriptif yang menunjukkan setiap mineral yang ketika ditemukan ia telah berada dalam bentuk akhirnya, tidak memandang apakah manusia harus mencurahkan usaha yang besar untuk mendapatkannya dari kedalaman bumi atau menemukannya dengan mudah di permukaan bumi.

Sedangkan mineral-mineral *al bâthin*, dalam fikih berarti setiap mineral yang membutuhkan usaha serta proses lebih lanjut agar sifat-sifat mineralnya tampak, seperti emas dan besi. Tambang-tambang emas dan besi tidak mengandung emas dan besi dalam keadaan sempurnanya di kedalaman bumi. Tambang-tambang tersebut mengandung substansi yang membutuhkan usaha yang besar guna mengubahnya menjadi emas dan besi dalam bentuk yang diketahui oleh para pedagang.

Jadi, keterbukaan dan ketersembunyian dalam istilah fikih terkait dengan sifat suatu bahan dan derajat kesempurnaan keadaannya, tidak terkait dengan lokasi atau kedekatannya dengan permukaan ataupun kedalaman bumi.

Dalam menjelaskan istilah teknis fikih ini, 'Allâmah al Hillî menyatakan dalam *At Tadzkirah*-nya, "Mineral-mineral terbuka adalah mineral-mineral yang menampakkan esensinya tanpa proses [lebih lanjut] apa pun, hanya perlu usaha dan kerja untuk mendapatkannya, baik mudah maupun sulit, tidak membutuhkan penyingkapan, seperti garam, minyak, batu bara, gerinda, aspal, kaolin, rubi, antimoni, batuan tambang, dan mineral-mineral lain sejenisnya. Mineral-mineral tersembunyi adalah mineral-mineral yang tidak tersingkap kecuali dengan usaha dan tidak terjangkau (tidak dapat dimanfaatkan) kecuali setelah melalui proses serta perlakuan [lebih lanjut] guna menyingkap mereka, seperti perak, emas, besi, tembaga, dan timah...."

Mineral-mineral Terbuka

Menurut fatwa (opini hukum) yang berlaku, mineral-mineral terbuka—seperti garam dan minyak—adalah milik bersama masyarakat. Islam tidak mengakui penguasaan seseorang atas sumber mineral-mineral tersebut, karena mereka—menurut fatwa yang berlaku—berada di bawah ruang lingkup prinsip kepemilikan bersama. Individu hanya diizinkan untuk mengambil kekayaan mineral jenis ini sebanyak yang mereka butuhkan, tidak diperkenankan memonopolinya dan menguasai tambang-tambangnya.

Atas dasar ini, adalah kewajiban negara—atau Imam sebagai pemimpin masyarakat yang merupakan pemegang hak kepemilikan atas kekayaan alam sebagai milik bersama—untuk membuat tambang-tambang tersebut produktif dan bermanfaat bagi kepentingan masyarakat.

Syarî'ah secara absolut tidak mengizinkan individu memonopoli eksploitasi mineral-mineral ini. Bahkan, sekalipun sejumlah individu mencurahkan usaha dan melakukan penggalian untuk mendapatkan mineral-mineral tersebut dari perut bumi, mereka tidak mendapatkan hak penguasaan atas mineral-mineral itu, mineral-mineral itu tidak keluar dari ruang lingkup prinsip kepemilikan bersama. *Syarî'ah* hanya mengizinkan individu untuk mengambil bahan mineral tersebut sesuai dengan kebutuhannya sendiri.

'Allâmah al Hillî telah menjelaskan prinsip hukum berkenaan dengan mineral-mineral terbuka. Dalam *At Tadzkirah*, setelah mengutip banyak contoh 'Allâmah menyatakan, "Tidak seorang pun mendapatkan sumber mineral-mineral ini lewat reklamasi dan penggalian, jika itu berarti *nayl* menurut kesepakatan umum." Yang dimaksud dengan *nayl* adalah lapisan geologis yang mengandung

sumber mineral, di mana seorang individu tidak diperkenankan untuk menguasai mineral-mineral yang terkandung di dalamnya, walaupun ia menggali hingga menemukan sumur minyak, misalnya.

Juga di dalam kitab *Al Qawâ'id* pada pembahasan tentang mineral-mineral terbuka dinyatakan, "Mineral terbagi ke dalam dua kategori: yang terbuka (*azh zhâhir*) dan yang tersembunyi (*al bâthin*). Mineral-mineral yang termasuk dalam kategori terbuka adalah mineral-mineral yang dapat diperoleh tanpa memerlukan proses lebih lanjut, seperti garam dan minyak, belerang, batu bara, aspal, antimoni, substansi-substansi bitumen, serta rubi ... semakin dekat mereka kepada persekutuan bersama kaum Muslim di sana. Bila begitu kasusnya, mereka tidak dapat dikuasai dengan reklamasi, juga tidak bisa menjadi milik pribadi dengan membangun batas-batas di sekitarnya, juga tidak diizinkan menyewakannya dengan biaya sewa atau menjadi milik pribadi yang bisa disewakan. Seseorang yang dalam persaingan berhasil mendapat akses pertama atas lokasi mineral-mineral tersebut, tidak boleh diganggu sampai ia memenuhi kebutuhannya akan mineral-mineral itu. Jika dua orang pada saat yang bersamaan bersaing dalam memperoleh akses tersebut, maka harus ada pembagian jika keduanya tidak bisa bersama-sama memanfaatkannya. Ada dua kemungkinan dalam hal ini. Pertama, ada pembagian [atas lokasi tersebut], atau orang yang lebih membutuhkan diberi kesempatan pertama untuk memenuhi kebutuhannya akan mineral-mineral tersebut."

Teks dari banyak kitab-sumber fikih seperti *Al Mabsûth*, *Al Muhadzdzab*, *As Sarâ'ir*, *At Tahrîr*, *Ad Durûs*, *Al Lum'ah*, dan *Ar Raudhah* mendukung prinsip kepemilikan bersama serta menafikan prinsip kepemilikan pribadi dalam kaitannya dengan mineral-mineral terbuka.

Dinyatakan dalam *Jâmi' asy Syarâ'i'* dan *Al Îdhâh*, "Jika individu mana pun berusaha mengambil [dari tambang-tambang ini] lebih dari apa yang ia butuhkan, ia harus dilarang melakukan itu."

Al Mabsûth, *As Sarâ'ir*, *Asy Syarâ'i'*, *Al Irsyâd*, dan *Al Lum'ah* mendukung pelarangan ini, di mana dinyatakan, "Ia yang lebih dahulu, biarkan ia mengambil sesuai dengan kebutuhannya."

'Allâmah al Hillî menyatakan dalam *At Tadzkirah*-nya, "Ini adalah pendapat mayoritas fakih kita. Namun, mereka tidak menjelaskan apakah yang dimaksud itu kebutuhan tahunan ataukah harian."

Yang dimaksud 'Allâmah al Hillî adalah, para fakih telah melarang individu mengambil lebih dari apa yang dibutuhkannya, namun tidak menjelaskan kebutuhan apa yang dimaksud; kebutuhan untuk satu hari atau kebutuhan untuk satu tahun. Bagaimanapun, dalam hal ini *syarî'ah* telah jelas menekankan bahwa eksploitasi individu atas kekayaan alam ini adalah ilegal.

Maka, berdasarkan teks hukum yang telah tersaji, mineral-mineral terbuka merupakan subjek dari prinsip kepemilikan bersama. Namun, kepemilikan bersama di sini berbeda dari kepemilikan bersama dalam kasus tanah taklukan yang subur sebagaimana telah dibahas. Dalam kasus tanah taklukan yang subur, kepemilikan bersama muncul sebagai hasil dari tindakan politis yang dilakukan oleh umat, yakni penaklukan oleh umat. Maka, properti taklukan tidak bisa melampaui prinsip kepemilikan bersama, melainkan akan tetap menjadi milik bersama umat Islam. Sedangkan dalam kasus mineral, semua orang memiliki bagian yang sama menurut banyak kitab-sumber hukum. Dalam berbicara tentang kepemilikan bersama di sini, terminologi yang digunakan berbagai kitab-sumber tersebut adalah masyarakat secara umum, bukan hanya kaum Muslim, sebagaimana bisa dilihat dalam *Al Mabsûth*, *Al Muhadzdzab*, *Al Wasîlah*, dan *As Sarâ'ir*. Berdasarkan

pendapat para penyusun berbagai kitab-sumber tersebut, tidak ada bukti bahwa tambang-tambang mineral merupakan properti umat Muslim secara eksklusif, melainkan merupakan properti seluruh orang yang hidup di bawah naungan dan pangkuan [Negara] Islam.

Mineral-mineral Tersembunyi

Dalam terminologi fikih, yang dimaksud dengan mineral-mineral tersembunyi adalah mineral-mineral yang kala ditemukan tidak berada dalam bentuk dan kondisi akhirnya. Usaha dan proses lebih lanjut dibutuhkan guna mengubah mereka ke bentuk akhirnya, contohnya adalah emas. Emas tidak eksis dalam bentuk dan kondisi akhirnya. Usaha dan proses lebih lanjut harus dilakukan guna mengubah dan membentuknya menjadi emas [sebagaimana yang kita kenal]. Mineral-mineral tersembunyi juga terdiri atas dua jenis. *Pertama*, yang ditemukan dekat dari permukaan bumi. *Kedua*, yang eksis di bawah perut bumi sedemikian hingga kita tidak mungkin menjangkaunya tanpa penggalian dan kerja keras.

Mineral-mineral Tersembunyi yang Dekat dari Permukaan Bumi

Berkenaan dengan mineral-mineral tersembunyi yang berada dekat dari permukaan bumi, dalam *syarî'ah* aturannya adalah seperti halnya mineral-mineral terbuka sebagaimana telah kita bahas sebelum ini.

'Allâmah al Hillî menyatakan dalam *At Tadzkirah* bahwa mineral-mineral tersembunyi dapat saja terbuka dalam pengertian mereka eksis dekat dari permukaan bumi atau di atas permukaannya sehingga dapat diambil dengan tangan, juga dapat tertutup. Jika mineral-mineral tersembunyi itu terbuka, maka mereka tidak bisa dimiliki lewat reklamasi sebagaimana telah dijelaskan.

Jadi, Islam tidak mengizinkan penguasaan atas bahan-bahan mineral yang eksis dekat dari permukaan bumi sebagai milik pribadi. Namun, Islam mengizinkan setiap individu untuk mengambil bahan-bahan mineral tersebut sepanjang tidak melebihi batas kewajaran, tidak memonopoli mereka sehingga merugikan masyarakat dan mengganggu kenyamanan serta menyulitkan orang lain, sebagaimana dinyatakan oleh fakih Al Ishfahânî dalam *Al Wasîlah*. Kita tidak menemukan teks yang kuat dalam *syarî'ah* yang menyatakan bahwa penguasaan dan pemilikan [bahan-bahan mineral] berlaku tetap dalam segala keadaan. Tidak ada sebuah dasar bagi kepemilikan kekayaan mineral yang mengizinkan penguasaan atas bahan-bahan mineral tersebut sebanyak apa pun dan sebesar apa pun pengaruhnya bagi orang lain. Dalam hal ini, yang kita tahu hanyalah sebatas bahwa para individu di masa legislasi Islam (zaman Nabi saw.) diizinkan memenuhi kebutuhan mereka akan bahan-bahan mineral yang ditemukan di permukaan bumi atau dekat dari permukaan bumi, dengan mengambil bahan-bahan tersebut sebanyak yang mereka butuhkan.

Bagaimanapun, kuantitas bahan-bahan mineral tersebut yang dapat mereka ambil dan kuasai, secara alamiah bergantung pada sarana-sarana produksi dan penggalian mereka yang terbatas. Jadi, praktik umum masyarakat pada masa legislasi Islam tersebut tidak dapat ditafsirkan bahwa *syarî'ah* mengizinkan individu menguasai bahan-bahan mineral itu sebanyak yang ia dapat ambil, tanpa peduli pada kuantitasnya maupun pada pengaruhnya terhadap orang lain.

Bahkan hingga hari ini, kita menemukan bahwa para fakih tidak mengizinkan mineral-mineral terbuka dan mineral-mineral tersembunyi yang eksis dekat dari permukaan bumi menjadi milik pribadi. Mereka hanya mengizinkan individu untuk mengambilnya dalam batas kewajaran sesuai dengan kebutuhannya. Sehingga dengan begitu, terbuka

ruang yang lebar bagi penggunaan dan pemanfaatan mineral-mineral tersebut pada skala yang lebih luas dari eksploitasi monopolistik oleh penguasaan individual.

Mineral-mineral Tersembunyi yang Terpendam

Mineral-mineral tersembunyi yang terpendam jauh di dalam perut bumi memerlukan dua jenis usaha: (1) usaha untuk mengeksplorasi serta menggali demi mendapatkannya; dan (2) usaha untuk memurnikan serta menampakkan sifat-sifat mineralnya. Contoh dari mineral-mineral seperti ini adalah emas dan besi. Marilah kita namakan jenis mineral seperti ini sebagai 'mineral-mineral tersembunyi yang terpendam'.

Dalam yurisprudensi Islam (fikih), sejumlah teori telah dikemukakan berkenaan dengan mineral-mineral tersembunyi ini. Ada yang berpendapat bahwa mineral-mineral tersebut adalah milik negara atau Imam sebagai kepala negara, bukan sebagai pribadi, di antaranya adalah Al Kulainî, Al Qummî, Al Mufîd, Ad Dailamî, Al Qâdhî, dan lainnya. Mereka berpendapat bahwa mineral adalah seperti *anfâl*, dan merupakan milik negara. Lalu, ada juga yang berpendapat bahwa mineral-mineral tersebut adalah milik bersama semua orang, yakni berada di bawah naungan prinsip kepemilikan publik. Mereka yang berpendapat seperti ini adalah Imam asy Syâfi'î dan banyak ulama mazhab Hanbali.

Berkenaan dengan proses penemuan doktrin ekonomi [Islam] yang kita jalani, secara praktis amat penting bagi kita untuk mengkaji bentuk hukum dari kepemilikan mineral-mineral ini, serta untuk mengetahui apakah bentuk hukum itu kepemilikan publik atau kepemilikan negara ataukah bentuk lainnya. Selama disepakati bahwa mineral-mineral ini—dalam bentuk alamiahnya—mengemban label sosial dan tidak dimiliki oleh individu tertentu, maka kajian tentang jenis kepemilikannya tetap

merupakan penyelidikan formal yang tidak terkait dengan tujuan kita [yakni, menemukan doktrin ekonomi Islam]. Namun, kajian ini penting dan membutuhkan penyelidikan untuk mengetahui apakah Islam mengizinkan tambang-tambang emas dan perak, misalnya, untuk pindah dari ranah kepemilikan bersama menjadi milik individu yang menemukan serta menggalinya.

Kita telah mengetahui bahwa dalam kasus mineral-mineral terbuka dan mineral-mineral tersembunyi yang dekat dari permukaan bumi, *syarî'ah*—menurut pendapat mayoritas fakih—tidak mengizinkan penguasaan atas mineral-mineral tersebut sebagai milik pribadi. *Syarî'ah* mengizinkan setiap individu untuk mengambil mineral-mineral tersebut sebanyak yang mereka butuhkan dengan tidak merugikan orang lain. Oleh karena itu, kita perlu mengetahui posisi *syarî'ah* berkenaan dengan mineral-mineral tersembunyi dan memperjelas apakah posisi tersebut sama dengan posisinya berkenaan dengan mineral-mineral lain.

Jadi, masalahnya adalah: apakah seorang individu mendapatkan tambang-tambang emas dan besi sebagai milik pribadinya setelah ia menemukan mereka lewat penggalian?

Umumnya, para fakih menjawab pertanyaan di atas dengan ya. Mereka berpendapat bahwa kepemilikan tambang dapat diperoleh orang yang menemukannya dengan penggalian.

Dasar pendapat mereka adalah, penemuan mineral lewat penggalian adalah sejenis reklamasi. Demikian pula, sebagaimana reklamasi, penemuan mineral lewat penggalian juga merupakan jalan mendapatkan kendali dan dominasi, di mana kendali serta dominasi dipandang sebagai dasar bagi kepemilikan kekayaan-kekayaan alam sesuai dengan bentuk mereka yang beraneka ragam.

Ketika kita menguji pendapat ini—yang memberikan kepemilikan tambang kepada individu yang menemukannya—dari sisi doktrin ekonomi, kita tidak boleh lepas dari syarat yang membatasinya serta batas-batas yang melingkupinya.

Menurut pendapat ini, kepemilikan tambang yang diberikan kepada si penemu, tidak meluas di kedalaman bumi sampai sumber dan akar-akarnya. Hanya bahan mineral yang tergalilah yang masuk dalam kepemilikannya. Jadi, kepemilikan si penemu tidak meluas secara horizontal di luar batas lubang yang digalinya. Dalam istilah fikih, bagian di luar batas itu disebut daerah tambang bagi orang lain.

Jelaslah bahwa pembagian kepemilikan ini benar-benar terbatas dan sempit, di mana orang lain boleh melakukan penggalian pada tempat lain di tambang yang sama. Orang lain bisa saja—pada tempat (lubang) lain di tambang yang sama itu—mendapatkan mineral yang berasal atau memancar dari sumber dan akar yang sama seperti yang didapatkan oleh penemu yang pertama, karena penemu yang pertama itu tidak memiliki sumber dan akar-akar mineral tersebut.

Batasan terhadap kepemilikan mineral-mineral tersembunyi dijelaskan dalam sejumlah teks hukum oleh mereka yang berpendapat bahwa batasan tersebut ada. 'Allâmah al Hillî menyatakan dalam *Al Qawâ'id*, "Jika seseorang menggali dan menemukan tambang [mineral], ia tidak mendapat hak untuk mencegah orang lain dari menggali tambang tersebut dari sisi yang lain. Jika orang kedua tersebut [menggali hingga] sampai pada sumber tambang itu, maka orang pertama tidak berhak mencegahnya dari menguasai tempat yang telah ia gali serta *harîm* (area di sekeliling)-nya."

Dalam *At Tadzkirah*—ketika menjelaskan jangkauan kepemilikan—'Allâmah al Hillî menyatakan, "Jika area penggalian diperluas, sementara hasilnya hanya didapat dari bagian tengah atau dari satu sisi

area tersebut, maka yang menjadi properti si penggali terbatas pada lokasi di mana bahan-bahan [mineral] itu ditemukan. Bagaimanapun, sebagaimana ia memiliki lokasi tersebut, ia juga menjadi pemilik dari apa yang di dekat lokasi itu dan di sekitarnya yang disebut sebagai *ḫarîm*-nya, yakni tempat di mana para pekerja dan hewannya berada."

"Berkenaan dengan penggalian di lokasi yang berbeda, hal ini tidak terlarang bagi orang lain, bahkan jika orang lain itu menjangkau sumber tambangnya, terlepas dari apakah kita setuju atau tidak setuju si penggali pertama memiliki tambang tersebut. Karena jika pun [kita katakan] ia memiliki tambang tersebut, ia hanya memiliki lokasi yang ia gali, bukan sumber mineralnya yang terdapat di dalam perut bumi."

Teks-teks ini membatasi kepemilikan dalam batas-batas lubang galian dan area di sekelilingnya. Batasan ini tidak menghalangi usaha eksploitasi, namun melarang perluasan area lebih dari apa yang telah ditetapkan—baik secara horizontal maupun vertikal.

Mari kita andaikan bahwa para fakih yang percaya pada kepemilikan tambang menggabungkan batasan ini dengan prinsip yang melarang pengabaian [properti]. Yakni, prinsip yang mencegah individu—yang menggali dan mengeksploitasi tambang—dari menelantarkan tambangnya, serta yang menjadi dasar bagi pengambilalihan tambang tersebut ketika telah ditelantarkan.

Ya, jika kita menggabungkan batasan-batasan tersebut, kita akan menemukan bahwa pendapat yang percaya pada kepemilikan tambang terikat oleh limitasi—sebuah dasar yang kuat bagi penafian kepemilikan pribadi atas tambang sebagaimana dapat disimpulkan dari kajian teoretis ekonomi Islam. Hal ini dikarenakan individu tidak diizinkan—oleh batasan-batasan ini—untuk memiliki produk mineral kecuali yang terdapat dalam batas-batas lubang yang ia gali. Sejak awal penggaliannya, individu juga dihadapkan pada "ancaman" pengambilalihan

tambang itu darinya jika ia menelantarkan tambang tersebut, menghentikan usahanya, dan membiarkan kekayaan mineral tak termanfaatkan.

Jenis kepemilikan ini berbeda—dalam segala perinciannya—dari kepemilikan utilitas (manfaat; *utility*) publik alamiah dalam doktrin ekonomi kapitalis. Jangkauan jenis kepemilikan ini tidak seluas kepemilikan utilitas publik alamiah dalam doktrin ekonomi kapitalis yang menentukan cara distribusi kerja di antara masyarakat, menciptakan perusahaan-perusahaan individual yang monopolistik—seperti perusahaan-perusahaan mereka yang mendominasi masyarakat kapitalis, juga menjadi instrumen dalam memperoleh wewenang dan kendali atas utilitas publik alamiah serta dalam memonopoli tambang dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya.

Dalam pendapat yang percaya pada kepemilikan tambang yang lazim dalam fikih, ditemukan sebuah kecenderungan yang menafikan kepemilikan individu atas tambang, bahkan dalam batas-batas yang diakui oleh fakih yang memegang pendapat tersebut.

Dalam menjustifikasi penyangkalan terhadap kepemilikan tambang, kecenderungan hukum ini justru didukung oleh argumentasi-argumentasi dan pendapat-pendapat mereka yang percaya pada kepemilikan tambang. Hal ini tidak dimaksudkan untuk membuat para fakih itu mengakui bahwa si pembuka tambang memiliki tambang tersebut atas dasar usaha reklamasi yang dilakukannya untuk membuka tambang itu, atau atas dasar penguasaan serta kendalinya atas tambang tersebut, karena dalam *syarî'ah*, reklamasi tidak memunculkan hak istimewa kecuali dalam kasus tanah sebagaimana dinyatakan, "Siapa saja yang mereklamasi sebidang tanah mati, ia mendapat hak kepemilikan atasnya." Namun, karena tambang bukan tanah, maka teks hukum tersebut tidak mencakupnya. Argumentasinya adalah bahwa ketika

para fakih membahas aturan-aturan tentang tanah subur yang didapat lewat penaklukan—dan mereka menyatakan bahwa tanah seperti itu adalah milik bersama kaum Muslim—mereka tidak memasukkan kepemilikan tambang yang ditemukan di tanah seperti itu ke dalam kategori ini. Dengan demikian, mereka mengakui fakta bahwa tambang bukanlah tanah.

Begitu pula, tidak ada bukti yang ditemukan dalam *syarî'ah* yang merujuk ke fakta bahwa kendali serta penguasaan adalah dasar bagi kepemilikan sumber-sumber alam.

Atas dasar kecenderungan hukum ini, seorang individu tidak memiliki apa pun yang masih terkandung di dalam tambang. Ia hanya bisa menguasai—sebagai milik pribadinya—bahan-bahan yang ia gali dari tambang tersebut. Hal ini tidak berarti hubungannya dengan tambang—menurut hukum—sama dengan hubungan orang lain dengan tambang tersebut. Sebaliknya, ia lebih berhak mengambil manfaat dari tambang itu ketimbang orang lain. Ia pun lebih berhak menggali tambang yang telah ia buka. Hal ini didasari oleh fakta bahwa seseorang yang membuka kesempatan untuk mengeksploitasi tambang lewat penggalian yang menyedot usaha serta kerjanya, di mana ia berhasil menjangkau bahan mineral yang terkandung di dalam perut bumi, maka ia berhak untuk mencegah orang lain dari memanfaatkan lubang galiannya sehingga mengganggunya. Siapa pun tidak diperkenankan memanfaatkan lubang itu sedemikian hingga mengganggu usaha si pemilik lubang dalam mendapatkan bahan mineral.

Berdasarkan apa pun yang dikatakan teks-teks dan teori-teori hukum tentang kepemilikan tambang, kita dapat menyimpulkan bahwa tambang—menurut opini hukum yang dominan—adalah milik bersama yang dapat dimanfaatkan bersama-sama dan subjek dari prinsip kepemilikan bersama. Tidak seorang pun boleh menguasai sumber-

sumber dan akar-akar tambang yang berada di bawah perut bumi. Berkenaan dengan bahan mineral yang terkandung di dalam tambang, hak kepemilikan individu hanya sebatas pada lubang yang ia gali, ke arah vertikal dan horizontal. Namun, ada perbedaan antara opini hukum yang umum dan kecenderungan hukum yang berlawanan dengannya. Menurut opini hukum yang umum—dalam kasus mineral tersembunyi yang terpendam—individu berhak memiliki tambang dalam batas-batas yang telah ditentukan. Sementara menurut kecenderungan hukum yang berlawanan dengannya, individu hanya berhak memiliki bahan mineral yang ia gali dari tambang, dan ia berhak mendapatkan prioritas ketimbang orang lain dalam menggali serta mengeksploitasi lubang tambang tersebut.

Apakah Kepemilikan Tambang Mengikuti Kepemilikan Tanah?

Sampai sejauh ini, yang kita bahas hanyalah tambang yang berada di sebidang tanah bebas, yang tidak dimiliki oleh individu tertentu. Hasil dari pembahasan kita telah kita simpulkan di atas. Kini, penting bagi kita untuk melihat apakah kesimpulan kita tadi berlaku pula dalam kasus tambang yang berada di sebidang tanah yang merupakan milik pribadi individu tertentu, atau apakah tambang tersebut menjadi milik si empunya tanah itu.

Faktanya, kita tidak menemukan halangan bagi aplikasi kesimpulan pembahasan kita tentang tambang-tambang ini, kecuali jika ada konsensus penting (*ijmâ' ta'abbudî*) yang menyatakan sebaliknya. Keberadaan tambang di sebidang tanah milik individu tertentu tidak cukup dijadikan dasar bagi penyerahan kepemilikan tambang itu—sebagai milik pribadi—kepada individu tersebut. Dari sudut pandang hukum sebagaimana telah kita pahami melalui pembahasan yang telah lalu, hak kepemilikan individu atas tanah muncul berdasarkan dua hal; reklamasi dan masuknya sebuah wilayah ke pangkuan *Dârul Islâm*

secara sukarela. Individu yang mereklamasi sebidang tanah mendapat hak atas tanah tersebut, sementara orang yang menyerah secara sukarela diizinkan tetap memiliki tanahnya. Menurut argumentasi *syar'î*, kedua dasar ini tidak mencakup tambang-tambang yang berada di dalam perut bumi, hanya mencakup tanah di atasnya. Argumentasi *syar'î* ihwal reklamasi adalah teks hukum yang menyatakan, "Siapa saja yang mereklamasi sebidang tanah, ia mendapatkan hak dan klaim terbaik atasnya. Ia harus membayar pajak berkenaan dengan tanah tersebut." Jelas bahwa teks ini memberikan orang yang melakukan reklamasi, hak atas tanah yang direklamasinya, bukan atas kekayaan yang terkandung di dalamnya.

Sementara argumentasi *syar'î* ihwal milik pribadi para individu yang secara sukarela menyerah [pada Negara Islam] adalah: Islam melindungi jiwa dan harta mereka. Jadi, orang yang memeluk Islam jiwanya dilindungi, begitu pula hartanya yang ia miliki sebelum berislam—semua tetap menjadi miliknya. Prinsip ini berlaku atas tanah dan tambang yang terkandung di dalamnya. Masalahnya akan lain jika orang yang memeluk Islam tidak memiliki tambang sebelum ia berislam. Prinsip perlindungan atas jiwa dan harta dalam Islam tidak mencakup kepemilikan baru. Bagi individu yang menerima Islam, prinsip ini melindungi hartanya yang ia miliki sebelum ia berislam. Dan tambang itu [yang baru ia miliki setelah menerima Islam] tidak termasuk dalam kategori harta tersebut. Islam menghormati dan mengakui haknya atas tanah yang dimilikinya sebelum memeluk Islam, maka tanah itu tetap menjadi miliknya dan tidak diambil alih darinya.

Dalam *syarî'ah* tidak terdapat teks yang menyatakan bahwa kepemilikan tanah juga mencakup setiap dan segala kekayaan yang terkandung di dalamnya.

Maka, kita memahami bahwa kecuali jika ada konsensus penting (*ijmâ' ta'abbudî*) yang menyatakan sebaliknya, secara hukum kita

dapat menyatakan bahwa tambang-tambang yang berada di tanah milik individu tidak menjadi properti individu pemilik tanah tersebut. Namun, hak individu pemilik tanah [atas tanahnya] harus diperhatikan, karena reklamasi dan eksploitasi tambang bergantung pada kehendak (izin) si pemilik tanah.

Iqthâ' dalam Islam

Salah satu istilah teknis hukum Islam yang terkait dengan tanah dan tambang adalah *iqthâ'* (*fief*).[17] Dalam pembicaraan banyak fakih kita menemukan pernyataan bahwa pemberian tanah ini atau tambang itu—yang merupakan milik Imam—dengan perbedaan di antara keduanya dalam batas-batas di mana Imam berhak melakukannya.

Kata *iqthâ'* sangat diasosiasikan dengan sejarah Abad Pertengahan, khususnya sejarah Eropa; dengan konsepsi-konsepsi dan institusi-institusi yang amat jelas, yang menentukan hubungan-hubungan di antara tuan tanah dan penggarap tanah (budaknya), serta mengatur hak-hak mereka masing-masing di masa ketika sistem feodalisme dominan di Eropa dan di berbagai belahan dunia lainnya.

Karena asosiasi-asosiasi konotatif, historis, dan reflektif ini merupakan keluaran (*outcome*) linguistik dari budaya dan doktrin sosial yang tidak eksis dalam Islam, tidak pula Islam dikenal dengannya—kecuali bila kaum Muslim di suatu daerah di sebuah negara Islam telah kehilangan landasan fundamental mereka dan tercabut dari akar mereka, serta tenggelam dalam kondisi kontemporer yang nonislami—maka kita tidak boleh membebani kata *iqthâ'* yang digunakan dalam Islam, dengan makna linguistik yang dekat dengannya.

Di sini kita tidak akan membicarakan partikel-partikel historis dari kata tersebut, tidak pula beban warisannya sebagai akibat dari periode tertentu dari sejarah Islam. Kita juga tidak bermaksud menarik

perbedaan antara makna kata *iqthâ'* yang digunakan dalam Islam, dan makna kata tersebut yang digunakan dalam tatanan masyarakat feodal, sehingga secara teoretis dapat memutuskan hubungan di antara keduanya dan secara historis membuat keduanya berbeda. Satu-satunya tujuan kita adalah menjelaskan kata tersebut secara terperinci dari sudut pandang yuridis guna menentukan bentuk sempurna aturan syariat Islam ihwal distribusi, yang terangkum dan terkristalisasi melalui proses penemuan yang menjadi tujuan buku ini.

Definisi *iqthâ'* diberikan oleh Syekh ath Thûsî dalam kitab *Al Mabsûth*, yakni di mana Imam memberikan hak kepada seseorang untuk mengusahakan suatu sumber kekayaan alam. Usaha orang itu dipandang sebagai dasar bagi pemberian hak spesifik kepadanya atas sumber kekayaan alam tersebut.

Untuk benar-benar memahami definisi ini, kita harus menanamkan dalam pikiran kita bahwa individu tidak diperkenankan untuk mengeksploitasi sumber-sumber kekayaan alam kecuali setelah mendapat izin dari Imam atau negara secara umum ataupun khusus sebagaimana akan dipaparkan dalam bab berikutnya ketika kita mengkaji prinsip intervensi negara yang memungkinkan pengawasan atas produksi, distribusi kerja dan kesempatan secara sehat dan sah. Karena itu, wajar bagi Imam untuk memanfaatkan sumber-sumber itu sendiri, atau membuat usaha bersama, atau memberi kesempatan kepada para individu untuk memanfaatkan sumber-sumber tersebut, sesuai dengan kondisi-kondisi objektif serta kemungkinan-kemungkinan produktif yang dapat terpenuhi, dengan memperhatikan masyarakat di satu sisi dan tuntutan keadilan sosial dari sudut pandang Islam di sisi lain.

Berkenaan dengan bahan mentah, misalnya—seperti emas—ada kalanya akan lebih baik bila negara menangani sendiri penggaliannya,

dan menyediakan bahan-bahan itu dalam kuantitas yang cukup untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Namun, jika Imam memandang bahwa negara tidak mungkin menggali bahan-bahan tersebut dalam kuantitas yang sangat besar demi memenuhi kebutuhan masyarakat, maka ia bisa memilih cara produksi lainnya. Imam bisa memberikan izin kepada para individu atau kelompok untuk mengeksploitasi tambang-tambang emas dan menggali emas dari sana sebanyak mungkin. Demikianlah, dengan melihat realitas objektif dan prinsip keadilan maksimum yang dianut, Imam dapat menentukan cara pemanfaatan bahan-bahan mentah yang berasal dari sumber sumber-sumber alam, juga dapat menetapkan kebijakan umum produksi.

Dari penjelasan di atas kita dapat memahami peran *iqthâ'* dan istilah yuridisnya. *Iqthâ'* adalah salah satu cara pemanfaatan bahan mentah yang Imam adopsi, di mana ia memandang bahwa itu adalah cara terbaik bagi pemanfaatan bahan mentah dalam keadaan tertentu. Jadi, ketika Imam memberikan seseorang *iqthâ'* berupa tambang emas, ini berarti ia memberikan izin kepada orang itu untuk mengeksploitasi tambang tersebut dan menggali emas yang ada di sana. Karena itu—sebagaimana dinyatakan oleh 'Allâmah al Hillî dalam *At Tahrîr*, juga oleh Syâfi'î—Imam tidak boleh memberikan seseorang *iqthâ'* atas sumber daya yang tidak mampu dikelolanya, di mana orang itu tidak mampu membuat sumber daya tersebut menjadi produktif. Karena dalam Islam *iqthâ'* berarti izin yang didapat oleh individu untuk bekerja memanfaatkan sumber daya yang dipasrahkan kepadanya. Sehingga jika individu itu tidak mampu memanfaatkan sumber daya tersebut, maka *iqthâ'* yang diberikan kepadanya menjadi tidak sah.

Jadi, definisi *iqthâ'* ini secara eksplisit mencerminkan sifatnya sebagai suatu cara distribusi kerja dan eksploitasi alam.

Islam tidak memandang *iqthâ'* sebagai dasar bagi penyerahan kepemilikan sumber daya kepada individu, karena hal itu akan merusak

karakteristik *iqthâ'* sebagai sebuah cara eksploitasi dan distribusi kerja. *Iqthâ'* hanya memberi individu hak untuk memanfaatkan sumber-sumber alam, dan konsekuensinya ia wajib bekerja mengeksploitasi sumber-sumber alam tersebut, di mana tidak seorang pun bisa mencegahnya dari melakukan hal itu. Tiada seorang pun selainnya yang diperkenankan memanfaatkan dan mengeksploitasi sumber-sumber alam tersebut. Dalam *Al Qawâ'id*, 'Allâmah al Hillî menyatakan, "*Iqthâ'* berarti *ikhtishâsh* (hak eksklusif)." Begitu pula, Syekh ath Thûsî menyatakan dalam *Al Mabsûth*, "Jika sultan memberikan salah seorang rakyatnya, sebidang tanah mati dengan cara *iqthâ'*, maka orang itu—tanpa bisa disangkal—menjadi lebih berhak atas tanah tersebut ketimbang orang lain dikarenakan sultan telah memberinya *iqthâ'*."

Jadi, *iqthâ'* bukanlah proses pelimpahan kepemilikan, melainkan hak yang Imam berikan kepada individu atas sumber kekayaan alam sesuai dengan kemampuan dan sarana yang dimilikinya, yang membuatnya lebih berhak ketimbang orang lain untuk memanfaatkan sumber tersebut demi kepentingan produktif.

Jelas bahwa pemberian hak ini adalah sesuatu yang penting dilakukan, karena *iqthâ'*—sebagaimana telah kita pahami—merupakan suatu cara distribusi kemampuan produktif dan tenaga kerja yang tujuannya adalah memperoleh hasil yang lebih baik dari sumber-sumber alam. Tanpa pemberian hak ini, *iqthâ'* tidak akan bisa memainkan perannya sesuai dengan rencana umum yang telah disusun. *Iqthâ'* baru akan efektif jika setiap individu yang dipasrahi sumber-sumber alam dengan cara *iqthâ'*, mendapatkan hak untuk mengusahakan sumber-sumber tersebut serta diprioritaskan dari orang lain dalam mengeksploitasi dan bekerja di sumber-sumber itu. Jadi, hak ini dimaksudkan untuk menjamin berjalannya regulasi distribusi dan kesuksesan *iqthâ'* sebagai sebuah cara pemanfaatan sumber-sumber

alam untuk membuatnya menjadi produktif dan menguntungkan, serta distribusi sumber-sumber itu di antara tenaga kerja atas dasar efisiensi.

Dengan ini kita dapat memahami bahwa individu tidak memiliki hak saat Imam memberinya *iqthâ'* atas sebidang tanah atau sebuah tambang hingga ia memulai aktivitas operasionalnya. Ketika ia telah memulai aktivitas operasionalnya, barulah ia memiliki hak untuk bekerja di tanah atau tambang yang dipasrahkan kepadanya itu, yang mana ia diizinkan untuk mengeksploitasi dan memanfaatkannya demi tujuan produktif. Ketika itu ia pun beroleh hak untuk mencegah orang lain bersaing dengannya, sehingga tidak mencederai tujuan Imam untuk memperoleh hasil dari sumber-sumber alam dan distribusi tenaga kerja pada sumber-sumber tersebut atas dasar efisiensi.

Segera setelah pemberian *iqthâ'*, maka aktivitas operasional harus dimulai—tidak boleh ditunda—karena *iqthâ'* tidak memberikan individu kepemilikan atas tanah atau tambang yang dipasrahkan kepadanya. *Iqthâ'* merupakan distribusi aktivitas operasional secara keseluruhan untuk mengeksploitasi sumber-sumber alam atas dasar efisiensi. Karena itu, pengemban *iqthâ'* tidak berhak menunda kerjanya tanpa alasan yang dapat dibenarkan, sebab penundaan ini dapat menghambat kesuksesan *iqthâ'*—mencederai karakteristiknya sebagai sebuah cara pemanfaatan sumber-sumber alam dengan membuatnya produktif, atas dasar distribusi kerja. Orang lain pun bisa saja ikut campur tangan setelah ia dipasrahi tanggung jawab oleh negara atas suatu sumber alam, yang mana hal ini juga dapat menghambat *iqthâ'* dalam menjalankan peran islaminya.

Karena itu, kita menemukan bahwa Syekh ath Thûsî menyatakan dalam *Al Mabsûth*, "Jika ia (orang yang menerima *iqthâ'*) menunda reklamasi, sultan akan mengatakan padanya: manfaatkanlah [sumber alam] itu, atau serahkanlah kepada orang lain agar ia dapat me-

manfaatkannya. Jika ia mengemukakan alasan bagi penundaan itu, dan memohon agar sultan memberinya waktu, sultan bisa mengabulkannya. Namun, jika ia tidak punya alasan bagi penundaan itu, dan setelah sultan memberinya dua pilihan tadi ia tidak juga memulai pekerjaannya, maka sultan akan mengambil alih sumber alam dari tangannya."

Dalam *Miftâhul Karâmah* dinyatakan, "Jika ia (orang yang menerima *iqthâ'*) berdalih bahwa ia tengah kekurangan uang (modal) dan memohon waktu sampai keadaan membaik, maka permohonannya itu tidak akan dipertimbangkan karena hal itu berakibat pada penundaan tanpa batas waktu yang pasti, juga pada penangguhan yang mengarah pada penelantaran."

Inilah keseluruhan peran *iqthâ'* serta implikasinya selama rentang waktu antara pelimpahannya dan dimulainya pekerjaan. Dari sudut pandang *syarî'ah*, dalam rentang waktu itu *iqthâ'* menunjukkan implikasinya, di mana tidak terjadi pelimpahan hak kerja—yang mana hal ini, sebagaimana telah kita pahami, merupakan karakteristik *iqthâ'* sebagai suatu cara yang dipilih negara dalam keadaan tertentu, untuk mengeksploitasi sumber-sumber alam dan mendistribusikan tenaga kerja pada sumber-sumber ini atas dasar efisiensi.

Dari sudut pandang *syarî'ah*, setelah individu memulai aktivitas produktifnya di tanah atau tambang yang dipasrahkan kepadanya, barulah implikasi *iqthâ'* pupus. Kerja mengambil alih tempatnya, di mana individu beroleh hak atas tanah atau tambang tersebut sesuai dengan perincian-perincian yang telah kita bahas.

Inilah hakikat *iqthâ'* yang menunjukkan bahwa ia adalah cara islami dalam mendistribusikan kerja; yang menjadi bukti tambahan bagi teks-teks dan aturan-aturan ihwal definisi bentuknya sebagaimana telah diformulasikan oleh *syarî'ah*, di mana sumber-sumber alam yang sah bagi *iqthâ'* adalah yang dikategorikan dalam fikih sebagai tanah mati

(sumber alam yang tak termanfaatkan). Berkenaan dengan sumber-sumber alam yang merupakan utilitas publik (yang biasa dimanfaatkan bersama oleh masyarakat), penerapan *iqthâ'* tidak sah dan tidak diizinkan. Dalam kasus sumber-sumber alam yang merupakan utilitas publik, tidak ada pelimpahan hak khusus apa pun yang terjadi atas dasar kerja, sebagaimana dinyatakan dalam fatwa Syekh ath Thûsî dalam *Al Mabsûth*, yang diilustrasikan dengan banyak hadis yang beraneka ragam. Pembatasan *iqthâ'* secara khusus pada tanah mati (sumber alam yang tak termanfaatkan), dan tidak sahnya *iqthâ'* dalam kasus utilitas publik, secara eksplisit mengindikasikan bahwa menurut *syarî'ah*, *iqthâ'* hanya melimpahkan hak untuk memanfaatkan sumber alam tertentu—demi tujuan spesifik sebagai suatu cara distribusi kerja—yang memang membutuhkan reklamasi, kerja, dan tenaga kerja, di mana individu mendapatkan hak khusus atas sumber daya alam berdasarkan usaha dan kerja, bukan berdasarkan *iqthâ'*.

Dalam kasus sumber-sumber alam yang merupakan utilitas publik, yang mana sumber-sumber itu tidak membutuhkan reklamasi dan kerja, maka individu yang mencurahkan kerja di sana tidak beroleh hak khusus atas sumber-sumber tersebut. Dalam hal ini, *iqthâ'* tidaklah sah dan tidak diizinkan, sebab bila diizinkan maka *iqthâ'* akan kehilangan makna islaminya, karena sumber-sumber tersebut tidak membutuhkan kerja dan kerja pun tidak berpengaruh di sana. Jadi, dalam kasus sumber-sumber alam yang merupakan utilitas publik seperti ini, pemberlakuan *iqthâ'* dan pemberian hak kerja kepada individu merupakan perwujudan dari monopoli atau eksploitasi demi kepentingan diri sendiri. Hal ini tidak sesuai dengan konsep *iqthâ'* dalam Islam dan fungsi aslinya. Karena itulah *syarî'ah* melarang hal ini dan membatasi *iqthâ'* pada sumber-sumber alam yang memang membutuhkan kerja.

Iqthâ' Tanah Kharâj

Ada satu hal lagi di mana istilah *iqthâ'* digunakan dalam bahasa yuridis. Namun, yang dimaksud bukanlah *iqthâ'* yang sebenarnya, melainkan pembayaran atas jasa yang telah diberikan.

Objek *iqthâ'* ini adalah tanah *kharâj* (tanah yang dikenai pajak) yang merupakan milik umat, di mana dalam hal ini gubernur (kepala pemerintahan) dapat memberikan seorang individu sesuatu dari tanah *kharâj* (misalnya, sebagian dari pajak yang terkumpul—*peny.*) dan memberinya wewenang untuk mengumpulkan pajak dari tanah tersebut.

Pemberian wewenang ini dilakukan oleh gubernur. Walaupun hal ini kerap dilihat—dalam arti historisnya dan secara tidak sah—sebagai proses pemberian hak kepemilikan atas tanah, namun sebenarnya—dalam pengertian yuridisnya serta dalam batas-batas yang dibenarkan—hal ini tidaklah demikian. Pemberian wewenang ini hanyalah suatu cara pembayaran atau penggajian atau pemberian kompensasi kepada para individu atas layanan publik yang telah mereka berikan.

Untuk memahami hal ini, kita harus mengingat fakta bahwa *kharâj*—yakni, pajak tanah yang dikutip negara dari para penggarap tanah—adalah milik umat (masyarakat Muslim), sesuai dengan status tanah itu sendiri yang juga milik umat. Karena itu, negara berkewajiban untuk memanfaatkan pajak tanah tersebut demi kepentingan umum umat, sebagaimana dinyatakan secara tertulis oleh para fakih. Mereka memberikan contoh kepentingan-kepentingan yang dimaksud, seperti membayar gaji penyelenggara negara (pegawai pemerintahan) dan hakim, membangun masjid dan jembatan, dan lain sebagainya. Karena para penyelenggara negara dan hakim melayani umat, maka gaji mereka adalah kewajiban umat. Karena masjid dan jembatan adalah bagian dari utilitas publik yang terkait dengan kehidupan masyarakat

secara keseluruhan, maka pembangunan keduanya dengan menggunakan uang masyarakat dan uang pajak adalah sah.

Pembayaran gaji penyelenggara pemerintahan dan hakim, juga pembayaran kepada para individu lain atas layanan publik yang telah mereka berikan, dapat dilakukan negara dengan mengambil langsung dari baitulmal (kas negara). Selain itu, pembayaran juga dapat dilakukan dengan memberikan izin kepada para individu itu untuk mengambilnya dari hasil (pajak) yang didapat dari properti umat. Negara biasanya memilih cara yang kedua jika tidak memiliki sistem administrasi terpusat yang kuat.

Dalam masyarakat Islam, pembayaran gaji dan biaya kepada para individu yang memberikan layanan publik kepada umat dilakukan secara tunai. Gaji dan biaya ini dibayarkan negara dengan cara memberikan hak kepada para individu itu untuk mengontrol pajak atas sebidang tanah milik umat. Para individu itu diizinkan untuk mengambil gaji mereka dari pajak yang dibayar oleh para penggarap tanah tersebut, sebagai imbalan atas layanan publik yang telah mereka berikan kepada umat. Dalam pengertian inilah istilah *iqthâ'* digunakan di sini; bukan *iqthâ'* yang sebenarnya, melainkan dalam pengertian membayar gaji individu [yang memberikan layanan publik] dengan pajak tanah, di mana individu tersebutlah yang langsung mengambilnya dari si penggarap tanah.

Penerima *iqthâ'* berhak memiliki pajak tanah sebagai imbalan atas layanan publik yang telah ia berikan kepada umat, namun ia tidak memiliki tanah tersebut, tidak pula mendapat hak dasar untuk menguasai ataupun mengeksploitasi tanah itu. Tanah tersebut tetap menjadi milik kaum Muslim dan tetap berstatus tanah *kharâj*. Seorang fakih, Sayyid Muhammad Bahrul 'Ulûm, ketika mendefinisikan jenis *iqthâ'* ini (*iqthâ'* tanah *kharâj*) menyatakan dalam *Bulghatah*-nya,

"Sungguh, *iqthâ'* tidak menghilangkan status tanah sebagai tanah *kharâj*, karena artinya adalah pemberian pajak [tanah] kepada si penerima [*iqthâ'*], tidak menghilangkan status tanah sebagai tanah *kharâj*."

Himâ dalam Islam

Konsepsi tentang *himâ* (tanah yang diproteksi) diperoleh dari bangsa Arab kuno. *Himâ* berarti tanah mati yang dimonopoli oleh orang-orang "kuat", di mana mereka tidak mengizinkan orang lain mengambil manfaat dari tanah tersebut. Orang-orang "kuat" tersebut menganggap segala sumber daya ataupun kekayaan yang terkandung di tanah itu secara eksklusif menjadi milik mereka karena mereka bisa menguasai tanah itu untuk kepentingan mereka sendiri, serta—dengan kekuatan dan kekuasaan mereka—mampu mencegah orang lain mengambil manfaat darinya. Dalam kitab *Al Jawâhir*, An Najafî menyatakan, "Merupakan kebiasaan masyarakat di zaman jahiliah, di mana ketika seseorang menginjakkan kakinya di sebidang tanah subur, maka ia akan membuat anjingnya menggonggong dari bukit atau tanah datar di sekitarnya, dan ia akan mengklaim tanah tersebut sebagai milik pribadinya. Batasnya adalah sampai sejauh gonggongan anjingnya terdengar, di setiap penjuru. Karena itulah tanah seperti ini disebut *himâ*."

Wajarlah jika Islam tidak mengakui *himâ*, karena hak spesifik yang berkenaan dengannya didasari oleh dominasi, bukan oleh kerja dan usaha. Karena itulah *himâ* terlarang bagi setiap Muslim. Ada sebuah hadis yang menegaskan pelarangan *himâ* sebagai suatu cara dalam mendapatkan penguasaan dan kepemilikan monopolistik dari sumber-sumber alam. Dinyatakan, "Tidak ada *himâ* kecuali bagi Allah dan Rasul-Nya." Dalam sejumlah riwayat dikisahkan bahwa seseorang

bertanya kepada Imam ash Shâdiq ihwal seorang Muslim yang memiliki tanah di mana di dalamnya termasuk bukit yang merupakan salah satu hal yang ia beli. Lalu datanglah seorang Muslim lainnya yang memiliki domba dan membutuhkan bukit tersebut. Apakah si pemilik bukit boleh menjual bukitnya seperti ia menjual hal-hal lain dari tanah tersebut? Ataukah itu terlarang baginya? Apa posisinya dalam masalah ini dan apa yang ia dapatkan? Imam menjawab, "Haram baginya menjual bukitnya kepada saudaranya [sesama Muslim]."

Dalam Islam, kenyataan bahwa seseorang mampu menguasai dan mengendalikan sumber-sumber alam tidak dapat dijadikan dasar bagi pemilikan hak atas sumber-sumber tersebut. Satu-satunya *himâ* yang diizinkan Islam adalah *himâ* Rasulullah saw., di mana beliau memproteksi tanah mati demi maslahat umum seperti tanah Baqî', yang diperuntukkan bagi unta-unta sedekah, hewan-hewan ternak *jizyah*, dan kuda-kuda para mujahid.[]

AIR ALAMI

Sumber air ada dua jenis. *Pertama* adalah sumber-sumber terbuka (*mashâdir maksyûfah*) yang telah Allah ciptakan bagi manusia di atas permukaan bumi, seperti lautan dan sungai. *Kedua* adalah sumber-sumber yang terkubur dan tersembunyi di dalam perut bumi, yang mana manusia harus melakukan penggalian guna mendapatkannya.

Sumber air jenis pertama digolongkan ke dalam milik bersama masyarakat. Kekayaan alam seperti ini secara umum disebut sebagai milik bersama, di mana Islam tidak mengizinkan seorang individu pun untuk menguasainya sebagai milik pribadinya sendiri. Sebaliknya, Islam mengizinkan semua individu untuk menikmati manfaatnya, dengan tetap menjaga keutuhan karakteristik dari prinsipnya, yakni bahwa substansi-substansi aktual dan hak kepemilikan atas mereka adalah milik bersama. Tidak seorang pun memiliki laut atau sungai alami sebagai milik pribadinya. Semua orang boleh menikmati manfaatnya. Atas dasar ini kita memahami bahwa sumber-sumber air alami yang terbuka adalah subjek prinsip kepemilikan publik.[18]

Jika seseorang mengambil sejumlah air dari sumber ini dengan sebuah wadah, apa pun jenis wadahnya, maka ia menjadi pemilik dari sejumlah air yang ia ambil itu. Jika ia menciduk sejumlah air dengan kendi, atau menampungnya dengan sebuah alat, atau secara legal menggali sebuah lubang sehingga terhubung dengan sungai, maka

sejumlah air yang ia ciduk, atau tampung, atau alirkan melalui lubang tersebut menjadi miliknya atas dasar ia telah menariknya ke dalam penguasaannya. Ia tidak bisa memiliki sendiri setetes air pun yang tidak ia tarik ke dalam penguasaannya, di mana ia tidak mencurahkan kerja untuk mendapatkannya. Hal ini telah ditegaskan oleh Syekh ath Thûsî dalam *Al Mabsûth*. Ia menyatakan bahwa [yang dimaksud dengan] air *mubâh* (bebas untuk semua) adalah air laut dan sungai-sungai besar seperti Tigris dan Furat, serta aliran-aliran air lain yang memancar di tanah mati, baik tanah datar maupun dataran tinggi. Air seperti ini bebas dan terbuka untuk dimanfaatkan oleh setiap orang sesuai dengan kehendaknya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, karena hadis Rasulullah saw. riwayat Ibnu 'Abbâs telah menegaskannya. Masyarakat adalah pemilik-bersama dan partner dalam tiga hal; air, api, dan rumput. Jika air ini pasang dan memasuki properti sejumlah orang lalu terkumpul di sana, maka mereka tidak bisa menguasainya sebagai milik pribadi.

Jadi, kerjalah yang menjadi dasar kepemilikan air. Dengan kerja, seseorang beroleh kendali atau wewenang atas air. Namun, jika air sungai mengalir dengan sendirinya ke sebidang tanah milik seseorang, di mana ia tidak mencurahkan kerja dan usaha untuk itu, maka dalam kasus ini ia tidak bisa mengklaim air tersebut sebagai milik pribadinya. Sebaliknya, air itu tetap *mubâh*, kecuali jika dalam hal ini ia mencurahkan usahanya.

Sementara air yang sumbernya terkandung di dalam perut bumi, tidak seorang pun bisa mengklaimnya sebagai miliknya kecuali jika ia bekerja untuk mengaksesnya, melakukan penggalian untuk menemukan sumber tersebut dan membuatnya siap guna. Ketika seseorang membuka sumber ini dengan kerja dan penggalian, maka ia berhak atas mata air yang ditemukannya. Ia berhak mengambil manfaat mata air tersebut dan mencegah intervensi orang lain. Karena ia yang

membuka kesempatan (peluang) untuk menggunakan dan memanfaatkan mata air itu, maka ia berhak memanfaatkan kesempatan tersebut. Sementara mereka yang tidak ikut andil dalam membuka kesempatan itu, tidak berhak mengintervensinya dalam menikmati manfaat mata air tersebut. Ia menjadi lebih berhak ketimbang orang-orang lain atas mata air tersebut dan memiliki air yang memancar berkat usahanya, karena ini adalah jenis penguasaan, di mana ia tidak memiliki sumber airnya yang terdapat di dalam perut bumi.[19] Karena itu, ia wajib membagi air dari mata air itu secara gratis kepada orang-orang lain—untuk minum maupun hewan ternak mereka—setelah ia memenuhi kebutuhannya sendiri. Dalam hal ini, ia tidak boleh meminta apa pun sebagai imbalan. Hal ini dikarenakan substansi tersebut tetap menjadi milik bersama. Si penemu mata air hanya memiliki hak prioritas sebagai hasil dari usahanya dalam menemukan mata air itu. Maka, ketika ia telah memenuhi keperluan dan kebutuhannya akan air dari mata air tersebut, orang-orang lain berhak mengambil manfaat dari mata air itu.

Sebuah hadis Rasulullah saw. tentang *an nithâf* dan *al arba'â'* diriwayatkan oleh Abû Bashîr dari Imam ash Shâdiq. Imam mengatakan, "Jadi, jangan jual mereka. Namun, pinjamkanlah kepada tetangga dan saudaramu [seiman]. *Al arba'â'* artinya seseorang membuat sebuah dam untuk mengairi tanahnya, hingga ia memenuhi kebutuhannya dalam hal ini. *An nithâf* artinya seseorang memiliki batas waktu yang tetap untuk mengairi tanahnya sampai ia memenuhi kebutuhannya dalam hal ini." Dalam riwayat lain dari Imam ash Shâdiq dinyatakan, "*An nithâf* artinya batas waktu yang tetap untuk mengairi tanah. Ketika kalian telah memenuhi kebutuhan kalian dalam hal ini, kalian tidak diperkenankan untuk menjualnya kepada tetangga kalian. Biarkanlah ia memanfaatkannya. *Al arba'â'* artinya dam yang dibuat di antara tanah-tanah milik sekelompok orang [tertentu]. Ketika

kebutuhan salah seorang dari mereka akan air dari damnya telah terpenuhi, maka ia harus membiarkan tetangganya memanfaatkan damnya, dan ia tidak diperkenankan menjualnya kepada tetangganya itu."[20]

Syekh ath Thûsî juga menyatakan hal yang sama dalam *Al Mabsûth* sebagaimana telah disebutkan. Ini menjelaskan hubungan antara individu dan mata air adalah hak dan bukan kepemilikan, terlepas dari fakta bahwa dalam pendapatnya (Syekh ath Thûsî), si penemu mata air memiliki sumur yang ia gali, yang dengannya ia beroleh akses ke mata air. Ini dikarenakan Syekh ath Thûsî dalam setiap konteks menegaskan, "Kami telah menyatakan bahwa ia (si penemu) memiliki sumurnya. (Yang kami maksud dengan itu adalah,) ia lebih berhak atas air sumur itu sebatas kebutuhan minumnya, kebutuhan hewan ternaknya, dan irigasi tanahnya. Setelah itu semua, jika masih ada kelebihan, ia wajib membagi air itu secara gratis kepada siapa saja yang membutuhkannya untuk minum dan hewan ternaknya. Namun, air yang telah ia simpan dalam kendi besarnya, atau belanga, atau teko, atau kolam, atau lubang, atau dalam pabriknya, atau sejenisnya, ia tidak berkewajiban membaginya kepada siapa pun tanpa terkecuali, bahkan jika air [yang disimpannya] itu melebihi kebutuhannya—karena air itu bukanlah substansi mata air tersebut."

Jadi, si penemu mata air tidak dapat mencegah individu-individu lain mengambil substansi mata air tersebut sebagai sumber alam—sebatas hal itu tidak mencederai haknya [untuk diprioritaskan]—karena menurut pendapat ini, ia tidak memiliki substansi mata air tersebut, melainkan hanya memiliki hak yang lebih besar untuk memanfaatkannya sebagai hasil dari usahanya membuka kesempatan bagi pemanfaatan substansi itu. Maka, orang-orang lain harus diperbolehkan memanfaatkan substansi tersebut dengan cara dan sebatas tidak mencederai hak si penemu dalam memanfaatkannya.[]

KEKAYAAN ALAM YANG LAIN

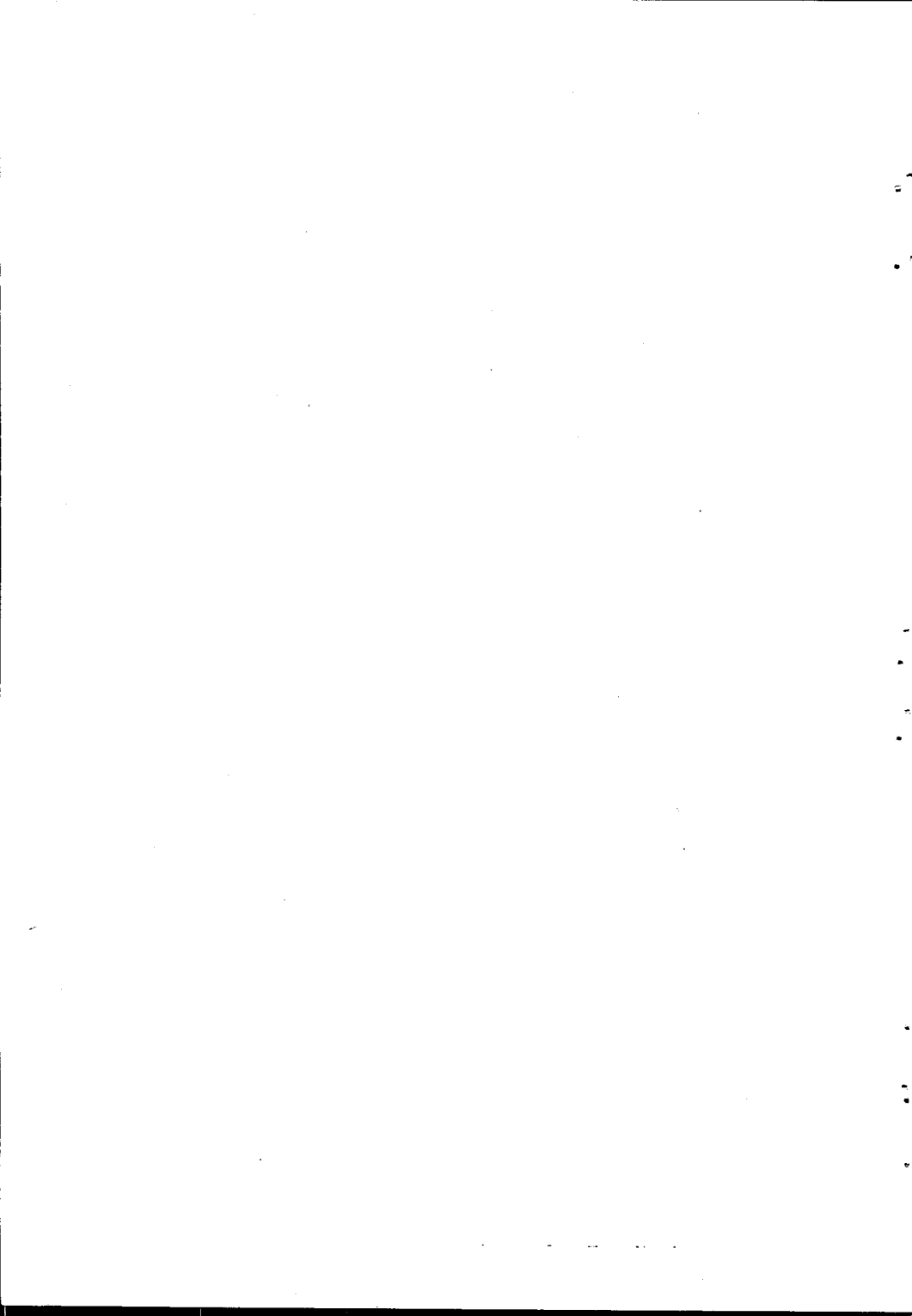
Kekayaan alam yang lain masuk ke kategori *al mubâhâtul 'âmmah* (hal-hal yang boleh bagi semua orang).

Hal-hal yang bebas bagi semua orang (*mubâh*) adalah kekayaan alam yang semua individu dapat menggunakannya secara gratis dan menikmati manfaatnya sebaik milik pribadi mereka, karena izin umum ini adalah izin yang bukan hanya untuk memanfaatkannya namun juga untuk memilikinya.

Islam telah meletakkan [prinsip] kepemilikan pribadi pada *al mubâhâtul 'âmmah* atas dasar kerja dan usaha guna mendapatkan mereka sesuai dengan perbedaan jenis mereka. Sebagai contoh, kerja atau usaha untuk mendapatkan burung adalah dengan menangkapnya dengan cara berburu, sedangkan usaha untuk mendapatkan kayu bakar adalah dengan mengumpulkannya, dan kerja untuk mendapatkan mutiara serta udang adalah dengan menyelam ke kedalaman laut. Usaha untuk mendapatkan tenaga (energi) listrik yang tersembunyi dari air terjun termasuk dalam proses mengubah energi ini menjadi arus listrik yang kita kenal. Dengan jalan inilah kepemilikan atas kekayaan alam *mubâh* diperoleh, yakni dengan memperoleh penguasaan atasnya.

Kepemilikan atas kekayaan alam ini tidak bisa diperoleh kecuali dengan kerja. Jadi, masuknya kekayaan alam ini ke kendali seseorang tidak cukup dijadikan dasar [bagi kepemilikan atasnya], kecuali jika

ia melakukan kerja positif untuk mendapatkannya. Ini dinyatakan dalam *At Tadzkirah* karya 'Allâmah al Hillî. Jika air *mubâh* mengalami pasang dan sebagian darinya memasuki sebidang tanah milik seseorang, 'Allâmah al Hillî mengatakan, "Ia tidak bisa menjadi pemiliknya, sebagaimana hujan atau salju yang jatuh ke properti seseorang dan tertampung di sana, atau seekor burung yang menetaskan telur dan membesarkan anak di sarang yang ada di kebunnya, atau seekor rusa yang terperosok ke dalam lumpur yang ada di tanahnya, atau ikan yang meloncat ke perahunya—ia tidak menjadi pemilik itu semua, kecuali dengan menangkap dan menguasainya." Berkenaan dengan aturan-aturan berburu, dalam *Al Qawâ'id* karya 'Allâmah dinyatakan, "Hewan buruan tidak menjadi miliknya dengan terperosok ke dalam lumpur yang ada di tanahnya, atau burung yang bersarang di rumahnya, atau ikan yang meloncat ke perahunya."[]

BAB 3
TEORI DISTRIBUSI PRAPRODUKSI (2)

TEORI

Kini kita telah menyimpulkan dengan cermat suprastruktur (struktur atas) umum undang-undang legislatif islami yang mengandung kumpulan utama aturan-aturan yang melambari pembentukan [pola] distribusi sebelum produksi dan regulasi hak-hak para individu, masyarakat, dan negara berkenaan dengan kekayaan alam yang dikandung alam semesta.

Setelah memahaminya dari inti islami, kita akan melintasi separuh perjalanan proses penemuan teorinya; dan di sana kita harus melakukan investigasi dasar dari sudut religius di mana kita mesti membentangkan prinsip-prinsip fundamental dan teori-teori umum yang mendasari struktur atas serta menjadi fondasi bagi kumpulan aturan yang telah kita temui. Ini adalah paruh kedua dari proses penemuan yang dimulai dari struktur atas menuju dasarnya—dari perincian-perincian hukum kepada keumuman-keumuman teoretisnya.

Dalam menyajikan dan menginterpretasikan undang-undang dan aturan-aturan hukum ini, kita selalu mengikuti sebuah metode yang mencerminkan kesinambungan dan kejelasan—dua ikatan teoretis yang kuat di antara aturan-aturan ini. Metode yang sama akan memainkan perannya dalam tahap selanjutnya dari proses penemuan ini, dan akan membantu usaha kita kini dalam memanfaatkan aturan-aturan yang

penting dalam pandangan religius umum. Kita harus membedah teori religius umum dari distribusi sebelum produksi dan mengkajinya dalam beberapa tahap, di mana dalam setiap tahap kita mesti mengambil satu sisi dari teori itu, kemudian mengumpulkan—dari investigasi sebelumnya—teks-teks serta aturan-aturan legislatif dan yuridis yang mengungkapkan sisi tersebut, lalu menjustifikasinya.

Setelah kita benar-benar memahami berbagai sisi yang berbeda dari teori tersebut berkat struktur-struktur atasnya—yang mana setiap struktur terhubung dengan salah satu sisi tersebut—pada akhirnya kita akan mengombinasikan seluruh jalinan teori itu ke dalam satu kesatuan dan memberinya bentuk umumnya.

1. Sisi Negatif Teori Ini

Mari kita mulai dari sisi negatif teori ini (teori distribusi sebelum produksi). Sebagaimana kita ketahui, sisi ini berpegang pada keyakinan akan ketiadaan kepemilikan dan hak-hak privat yang primer berkenaan dengan kekayaan alam mentah, bila tiada kerja yang terlibat.

Struktur-struktur Atasnya

1. Islam telah melarang *himâ*. *Himâ* adalah milik Allah dan Nabi-Nya semata, dan tidak sah bagi siapa pun lainnya. Dengan ini terhapuslah segala hak eksklusif individu atas sebidang tanah yang muncul karena kemampuannya dalam mengontrol, atau menguasai, atau mempertahankan tanah tersebut dengan kekuatan.
2. Jika *waliyyul amr* memberikan sebidang tanah kepada seorang individu sebagai *iqthâ'* (*fief*), maka individu tersebut berhak menggarap tanah itu, namun ia tidak mendapat hak kepemilikan—atau hak lain—atas tanah itu.

3. Sumber-sumber dan akar-akar tambang yang berada jauh di dalam perut bumi bukanlah properti privat, karena itu tiada hak khusus bagi individu berkenaan dengannya. Dalam hal ini, 'Allâmah al Hillî telah menjelaskan dalam *At Tadzkirah*, "Ia tidak memiliki sumber tambang yang ada di dalam bumi. Orang lain yang mencapai sumber itu dari sisi yang berbeda, [berhak] mengambil [bahan tambang dari sumber yang sama] dari sisi itu."
4. Lautan dan sungai-sungai terbuka tidak menjadi milik siapa pun secara khusus, tidak pula ada hak khusus bagi siapa pun berkenaan dengannya. Syekh ath Thûsî menyatakan dalam *Al Mabsûth*, "Air laut, sungai, atau mata air yang mengalir di tanah mati yang berupa dataran atau perbukitan, semua itu *mubâh* (bebas untuk semua). Setiap orang boleh memanfaatkannya sebanyak yang ia inginkan dan untuk apa pun yang ia kehendaki." Menurut hadis Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbâs, "Masyarakat merupakan pemilik-bersama dari tiga hal; api, air, dan rumput."
5. Bila air pasang dan mengalir memasuki properti sejumlah individu, lalu air tersebut terkumpul di sana tanpa ada usaha apa pun dari mereka untuk mendapatkannya, maka air tersebut tidak menjadi milik mereka.
6. Jika seorang individu tidak mencurahkan usaha untuk memburu hewan buruan, melainkan hewan tersebut yang mendatanginya (masuk ke penguasaannya), maka hewan tersebut tidak menjadi miliknya. 'Allâmah al Hillî dalam *Al Qawâ'id* mengatakan, "Hewan buruan tidak menjadi milik seseorang dengan memasuki tanahnya, tidak juga ikan yang meloncat ke perahunya."

7. Ketentuan yang sama berlaku atas kekayaan alam lainnya, di mana masuknya kekayaan alam itu ke penguasaan atau tangan seseorang tanpa adanya usaha darinya, maka ia tidak berhak memiliki kekayaan alam itu. Dalam *At Tadzkirah* dinyatakan, "Seorang individu tidak menjadi pemilik salju yang masuk ke penguasaannya dengan sekadar jatuh ke tanahnya."

Kesimpulan

Dari aturan-aturan ini dan [aturan-aturan] yang serupa dalam kumpulan undang-undang legislatif islami yang telah kita tilik, kita dapat memahami bahwa pada dasarnya tidak ada hak pribadi individual berkaitan dengan kekayaan alam yang membedakan seorang individu dari para individu lainnya dalam tataran hukum, kecuali refleksi dari kerja spesifik yang membedakannya dari para individu lain dalam realitas eksistensial kehidupan. Seorang individu tidak memiliki sebidang tanah jika ia tidak menghidupkannya, tidak pula tambang kecuali bila ia membukanya, tidak juga hewan liar kecuali jika ia dapatkan dengan berburu, tidak pula kekayaan alam di [pemukaan] bumi atau di udara kecuali bila ia memperoleh penguasaan atas kekayaan itu melalui usaha.

Melalui contoh-contoh ini kita melihat bahwa kerja yang dalam teori ini dipandang sebagai satu-satunya dasar bagi perolehan hak kepemilikan primer atas kekayaan alam, berbeda dalam pengertian teoretisnya sesuai dengan perbedaan sifat dan jenis kekayaan tersebut. Maka, apa yang dipandang sebagai kerja praktis berkenaan dengan suatu kekayaan alam dan dinilai cukup menjadi dasar bagi perolehan hak kepemilikan atas kekayaan alam tersebut, bisa saja tidak dipandang dan dinilai begitu dalam kasus kekayaan alam yang lain. Anda dapat memiliki batu yang Anda temukan di sahara dengan me-

nguasainya. Usaha untuk menguasai batu itu, dalam teori ini diakui sebagai kerja dan sebagai dasar bagi perolehan hak penguasaan eksklusif. Namun, tindak menguasai semata tidak diakui sebagai kerja, tidak pula bisa dijadikan dasar bagi perolehan hak penguasaan eksklusif dalam kasus tanah mati, tambang, dan sumber-sumber alam. Jadi, tindak menguasai tidaklah cukup sebagai dasar bagi Anda untuk memiliki dan menguasai secara eksklusif sebidang tanah mati, atau tambang, atau sebuah sumber air yang berada di dalam perut bumi. Anda tidak bisa memperoleh hak penguasaan eksklusif atas semua itu kecuali jika Anda mencurahkan usaha (kerja) Anda pada tanah, tambang, dan sumber tersebut—yakni dengan menghidupkan tanah itu, membuka tambang, dan menyedot air dari sumber tersebut. Dalam pembahasan tentang sisi positif teori ini, kita akan mendefinisikan istilah 'kerja' dan standar yang dipakai sehingga berbagai jenis ekstraksi yang dilakukan manusia di ranah alam dan kekayaannya, bisa dipandang sebagai kerja. Ketika kita telah benar-benar memahami standar ini, kita akan bisa mengerti mengapa tindak menguasai sebuah batu cukup dijadikan dasar bagi pemilikan eksklusif atasnya, sementara penguasaan atas tanah tidak dipandang sebagai kerja dan tidak pula bisa dijadikan dasar bagi perolehan hak penguasaan eksklusif atasnya.

2. Sisi Positif Teori Ini

Sisi positif teori ini (teori distribusi sebelum produksi) paralel dengan sisi negatifnya serta menyempurnakannya. Sisi ini berpegang pada keyakinan bahwa kerja adalah sebuah dasar yang sah bagi perolehan hak-hak dan penguasaan eksklusif atas properti yang berupa kekayaan alam. Penafian hak primer apa pun atas kekayaan alam yang tidak melibatkan kerja adalah bentuk negatif dari teori ini. Sementara pelimpahan hak penguasaan eksklusif atas kekayaan alam dengan basis kerja adalah bentuk positifnya.

Struktur-struktur Atasnya

1. Tanah adalah milik ia yang mereklamasi dan menghidupkannya, sebagaimana dinyatakan dalam hadis.
2. Ia yang menggali sebuah tambang hingga terbuka, memiliki hak dan klaim yang lebih besar atas tambang tersebut serta kepemilikan atas kuantitas [bahan tambang dan bahan apa pun] yang belum tereksploitasi dari lubang [yang ia gali] itu.
3. Ia yang menggali sumber air alami lebih berhak untuk memilikinya.[1]
4. Jika seorang individu menguasai hewan liar (*an nâfir*) dengan berburu, kayu bakar dengan mengumpulkannya, atau batu dengan membawanya, atau air dengan menciduknya dengan ember atau wadah lainnya dari sungai, maka semua itu menjadi propertinya, semata karena ia menguasai semua itu, sebagaimana dinyatakan oleh seluruh ulama.

Kesimpulan

Seluruh aturan ini dalam satu kesatuan memiliki satu unsur umum yang jelas, yang mana manusia diliputi dari segala sisi olehnya, yakni bahwa kerja merupakan satu-satunya sumber bagi hak-hak dan kepemilikan penguasaan eksklusif atas kekayaan alam. Namun, meski kita menemukan unsur umum yang jelas ini dalam setiap aturan tersebut, melalui kajian yang cermat terhadap aturan-aturan tersebut beserta teks-teks hukumnya kita dapat menemukan sebuah faktor konstan dan dua faktor variabel yang berbeda satu sama lain dilihat dari jenis dan golongan kekayaan alamnya. Faktor konstan yang dimaksud adalah hubungan antara 'hak-hak penguasaan eksklusif individu atas kekayaan alam mentah' dan 'kerja'. Tanpa ada kerja yang dilakukan, tiada yang

diperoleh; dan jika kerja terlibat dalam [perolehan] kekayaan alam, maka hak penguasaan eksklusif pun diperoleh. Hubungan antara kerja dan hak penguasaan eksklusif dalam bentuk umum merupakan satu unsur umum dan faktor konstan yang terdapat dalam aturan-aturan itu.

Sedangkan dua faktor variabel yang dimaksud adalah jenis kerja dan jenis hak penguasaan eksklusif yang diciptakan kerja. Kita dapat melihat bahwa aturan-aturan hukum yang melimpahkan hak penguasaan eksklusif atas dasar kerja, berbeda satu sama lain dilihat dari jenis kerja yang menjadi dasar bagi perolehan hak tersebut. Contohnya, tindak menguasai tidak dipandang sebagai kerja dalam kasus tanah, sementara tindak menguasai (mengambil) batu yang tergolek di sahara dipandang cukup untuk menjadi dasar bagi kepemilikan atasnya, sebagaimana telah disinggung sebelum ini. Begitu pula, kita dapat melihat bahwa dalam kasus tanah dan tambang, reklamasi dianggap kerja yang menjadi dasar bagi pelimpahan hak spesifik dalam penguasaan tanah dan tambang tersebut [secara eksklusif], di mana individu [pelaku reklamasi] menjadi lebih berhak atas tanah dan tambang tersebut ketimbang individu lain mana pun. Namun, individu tersebut tidak menjadi pemilik tanah dan tambang itu sendiri. Sementara kita menemukan bahwa tindak menguasai (memungut) batu yang ada di sahara dan menciduk air dari sungai dinilai cukup—dari sudut pandang *syarî'ah*—sebagai dasar bagi pelimpahan hak kepemilikan privat atas batu dan air tersebut, bukan sekadar hak prioritas atas keduanya.

Jadi, di antara aturan-aturan yang mengaitkan hak kepemilikan privat seorang individu dengan kerja dan usahanya, terdapat perbedaan yang berkenaan dengan penentuan jenis kerja yang memunculkan hak-hak ini dan penentuan sifat hak-hak ini berdasarkan kerja [yang memunculkannya]. Hal ini tentu memunculkan sejumlah pertanyaan yang mesti dijawab. Sebagai contoh, mengapa tindak memungut batu

yang ada di sahara dan menciduk air dari sungai dinilai cukup bagi individu yang melakukannya untuk mendapatkan hak khusus penguasaan eksklusif atas batu dan air itu, sementara tindakan sejenis dalam kasus tanah dan tambang, misalnya, tidak bisa dijadikan dasar bagi hak penguasaan eksklusif apa pun? Mengapa hak yang didapat individu dalam kasus air sungai tadi bisa sampai pada level kepemilikan, sedangkan dalam kasus tanah dan tambang tidaklah demikian, di mana orang yang mereklamasi sebidang tanah atau membuka tambang tidak dipandang sebagai pemilik tanah dan tambang tersebut, melainkan hanya mendapat hak prioritas atasnya? Dan ketika seseorang menemukan sebidang tanah yang subur alami lalu memanfaatkan anugerah alam itu dengan menggarapnya dan bekerja untuk menanaminya, mengapa ia tidak mendapatkan hak yang sama seperti hak yang diperoleh atas dasar reklamasi, padahal ia telah mencurahkan segenap usaha dan kerja keras untuk menggarap tanah itu? Bagaimana bisa usaha menghidupkan sebidang tanah mati menjadi dasar bagi perolehan hak penguasaan eksklusif atas tanah tersebut, sementara usaha menggarap dan menanami tanah subur tidaklah demikian?

Jawaban atas berbagai pertanyaan di atas yang dimunculkan oleh perbedaan aturan-aturan Islam berkenaan dengan kerja dan hak yang diciptakannya, tergantung pada penentuan sisi ketiga dari teori ini, yang menjelaskan dasar umum bagi estimasi kerja dalam teori ini. Untuk menentukan sisi ketiga ini, kita harus mengumpulkan aturan-aturan yang berbeda itu—yang berkaitan dengan kerja dan hak, serta yang telah memunculkan berbagai pertanyaan di atas—lalu memperkayanya dengan semua aturan yang sejalan dan serupa. Kemudian dari sana kita memformulasikan struktur atasnya, yang mana dengan ini kita akan sampai pada penentuan berbagai karakteristik utama teori ini dengan jelas dan cermat, karena faktanya, kumpulan aturan yang berbeda ini

mencerminkan karakteristik utama yang definitif dari teori ini, yang mana harus kita tentukan sekarang.

3. Estimasi Kerja dalam Teori Ini

1. Bila seorang individu mereklamasi sebidang tanah mati, membuat tanah itu bisa ditanami atau dimanfaatkan, maka ia memiliki hak atas tanah yang ia reklamasi itu. Namun, ia harus membayar pajak kepada Imam, kecuali jika ia dibebaskan dari kewajiban itu. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Syekh ath Thûsî pada bab Jihâd dalam karyanya, *Al Mabsûth*, yang didukung oleh teks-teks hadis yang kuat. Di sana dinyatakan bahwa individu yang menghidupkan sebidang tanah mati memiliki hak prioritas atas tanah tersebut yang telah ia hidupkan dan ia buat bisa ditanami. Namun, ia harus membayar pajak atasnya. Dan sesuai dengan hak yang ia dapatkan atas dasar usahanya menghidupkan tanah itu, maka tidak seorang pun boleh mengambil alih tanah itu darinya selama ia memiliki hak tersebut walaupun ia tidak memiliki tanah itu.
2. Bila seorang individu bekerja menggarap sebidang tanah yang subur alami, memanfaatkannya dan menanaminya, maka ia mendapatkan hak untuk menguasai tanah tersebut, di mana orang-orang lain tidak berhak menghalangi usahanya dalam memanfaatkan tanah tersebut dan menikmati hasilnya, sepanjang ia menggunakan haknya itu. Namun, haknya hanya sebatas itu. Ia tidak memiliki wewenang untuk memonopoli tanah tersebut dan mencegah pihak lain memanfaatkannya jika ia sendiri tidak memanfaatkan tanah tersebut demi tujuan produktif (mendapat profit). Di sinilah letak perbedaan antara hak yang muncul atas dasar penggarapan tanah yang subur

alami dan hak yang tercipta sebagai hasil dari reklamasi tanah mati. Hak yang tercipta sebagai hasil dari reklamasi [sebidang tanah mati] memberikan si pereklamasi wewenang dan kekuasaan untuk melarang (mencegah) pihak lain mengendalikan tanah tersebut tanpa izin dan persetujuannya, sepanjang pada tanah tersebut masih terdapat tanda-tanda kehidupan, tidak peduli apakah si pereklamasi memanfaatkan tanah tersebut demi tujuan produktif (mendapat profit) atau tidak. Sementara hak yang muncul atas dasar penggarapan tanah yang subur alami hanya sebatas hak prioritas atas tanah tersebut, selama si penggarap memanfaatkannya demi tujuan produktif. Jika ia tidak lagi memanfaatkan tanah tersebut demi mendapat profit, maka orang lain menjadi berhak atas tanah tersebut dan memainkan peran sebagaimana si penggarap pertama.

3. Bila seorang individu menggali sebidang tanah untuk menemukan tambang lalu ia menemukannya, individu lain tetap memiliki hak untuk mengambil manfaat dari tambang yang sama selama ia tidak mencederai hak individu pertama [dalam memanfaatkan tambang tersebut]. Sebagai contoh, individu kedua bisa saja mencapai tambang tersebut dengan melakukan penggalian di tempat lain. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh 'Allâmah al Hillî dalam kitabnya, *Al Qawâ'id*. Di sana dinyatakan bahwa ketika seorang individu menggali sebidang tanah dan menemukan sebuah tambang, ia tidak berhak mencegah para individu lain melakukan penggalian di sisi (tempat) lainnya. Ketika para individu lain berhasil mencapai tambang yang sama dari sisi lainnya, ia pun tidak berhak mencegah mereka mengambil manfaat dari tambang tersebut.
4. Ihwal sebidang tanah yang direklamasi seorang individu namun kemudian terabaikan (menjadi tanah mati kembali), Syahid ats

Tsânî telah menyatakan dalam karyanya, *Al Masâlik*, bahwa awalnya tanah tersebut adalah *mubâh*. Maka ketika tanah tersebut terabaikan dan kembali menjadi tanah mati, statusnya kembali menjadi properti *mubâh*, sebagaimana air yang diciduk dari sungai Tigris dan kemudian dibuang kembali ke sana. Reklamasi adalah sebab bagi hak penguasaan eksklusif atas tanah [mati]. Ketika sebabnya sirna, maka akibatnya pun pupus. Maksudnya, ketika seorang individu menghidupkan sebidang tanah mati, maka ia beroleh hak atas tanah tersebut. Hak ini tetap berada di tangannya sepanjang ia terus menghidupkan tanah tersebut. Jika reklamasi terhenti, maka gugurlah haknya.

5. Berdasarkan hal ini, jika seorang individu menggali sebidang tanah untuk menemukan tambang atau sumber air, lalu setelah itu ia meninggalkan tambang atau sumber air tersebut hingga lubang yang ia gali tertutup kembali akibat sebab-sebab alamiah, maka orang lain yang datang kemudian dan memulai penggalian hingga berhasil membuka kembali tambang atau sumber air tadi, berhak atas tambang atau sumber air tersebut. Sedangkan penggali pertama tidak lagi memiliki hak untuk mencegah orang-orang lain menggunakan tambang atau sumber air tersebut.
6. Tindakan atau kemampuan menguasai tidak bisa dijadikan dasar bagi perolehan hak-hak atau kepemilikan atas kekayaan alam, seperti tanah, tambang, dan sumber air. Hak kepemilikan seperti itu (yang berdasarkan atas tindakan atau kemampuan menguasai) sama dengan *ḫimâ*, dan *ḫimâ* hanya sah bagi Allah dan Rasul-Nya.
7. Hewan-hewan liar bisa dimiliki dengan menaklukkan dan mematahkan resistansi (perlawanan) mereka lewat perburuan,

sekalipun si pemburu tidak menguasai mereka di tangan atau perangkapnya. Penguasaan aktual tidak dibutuhkan dalam kasus kepemilikan hewan buruan. 'Allâmah al Hillî menyatakan dalam *Al Qawâ'id* bahwa dasar bagi kepemilikan atas hewan buruan ada empat; mematahkan resistansinya, bukti atas kepemilikannya, melemahkannya, atau hewan itu terkena alat berburu. Karena itu, individu yang bidikannya mengenai seekor hewan buruan, namun hewan itu berhasil lolos—di mana tidak ada orang lain yang mengklaim hewan tersebut atau tidak ada tanda-tanda bahwa hewan tersebut adalah milik orang lain—ia menjadi pemilik hewan itu meskipun tidak menguasainya, selama tidak ada orang lain yang menggugat kepemilikannya.

8. Individu yang menggali sumur hingga mendapatkan air, lebih berhak atas air tersebut [ketimbang orang-orang lain] sedemikian hingga kebutuhannya untuk memberi minum hewan-hewan ternaknya dan mengairi sawahnya terpenuhi. Bila setelah itu ada kelebihan air, maka ia wajib memberikannya secara gratis kepada orang lain yang membutuhkan. Ini sebagaimana dinyatakan oleh Syekh ath Thûsî dalam *Al Mabsûth*. Teks yang berkaitan dengan hal ini telah dikutip sebelumnya.
9. Jika seseorang menguasai sebuah properti, namun kemudian ia mengabaikan dan menelantarkannya, maka haknya atas properti tersebut sirna. Properti tersebut pun kembali menjadi properti *mubâh* sebagaimana status awalnya sebelum dikuasai orang tadi. Secara hukum menjadi sah bagi setiap orang lainnya untuk menguasai properti tersebut lantaran si pemilik awal menelantarkannya dan gagal memanfaatkannya, yang mana tindakannya ini memutuskan hubungannya dengan properti tersebut. Ini sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan oleh 'Abdullâh ibnu Sinân dari Ahlulbait:

"Individu yang menemukan sebuah properti atau seekor unta di padang pasir dalam keadaan keletihan dan tersesat, pemiliknya meninggalkannya, tidak mengejarnya, lalu individu itu mengambilnya, memeliharanya, mencurahkan tenaga untuk menghidupkannya (menyegarkannya) kembali, menyelamatkannya dari kehausan yang menyiksa dan kematian, maka sungguh unta tersebut menjadi miliknya dan si pemilik awalnya tidak memiliki hak atasnya. Unta tersebut seperti [properti] *mubâh.*"

Walaupun hadis ini bicara ihwal unta yang ditinggalkan pemiliknya, kata 'unta' dihubungkan dengan kata 'properti'. Maka, kita dapat memahami bahwa ini adalah aturan umum yang diterapkan pada setiap kasus serupa.

10. Seorang individu tidak beroleh hak kepemilikan atas tanah di mana ia menggembalakan hewan-hewan ternaknya, ia pun tidak menjadi pemilik dari padang rumput di mana ia melakukan penggembalaan. Individu bisa beroleh hak atas sebidang tanah hanya jika ia mereklamasinya. Maka, seseorang tidak bisa menjual padang rumput kecuali jika sebelumnya ia telah memiliki hak atasnya—entah karena ia mereklamasinya, atau mewarisinya dari orang lain yang telah mereklamasinya, atau karena sebab yang lain.

    Diriwayatkan dari Zaid ibnu Idrîs yang bertanya kepada Imam Mûsâ ibnu Ja'far perihal seseorang yang menjadikan sebidang tanah sebagai wilayah pribadinya untuk penggembalaan. Zaid mengatakan kepada Imam bahwa mereka memiliki properti berupa kebun di daerah mereka. Garis batas masing-masing properti jelas. Mereka pun memelihara hewan-hewan ternak. Di daerah mereka terdapat sejumlah padang rumput. Salah seorang dari mereka memiliki unta dan domba,

dan ia membutuhkan padang rumput untuk [menggembalakan] hewan-hewan ternaknya itu. Zaid bertanya apakah sah bagi orang itu untuk menguasai padang rumput sebagai wilayah pribadinya (*ẖimâ*) demi memenuhi kebutuhannya. Jawaban Imam atas pertanyaan ini adalah, jika tanah tersebut merupakan tanahnya sendiri, maka ia dapat menjadikannya sebagai wilayah pribadinya dan menggunakannya sesuai dengan kebutuhannya. Lalu Zaid bertanya ihwal orang yang menjual tanah tempat ia menggembalakan ternaknya. Imam menjawab bahwa jika tanah tersebut merupakan miliknya, maka ia boleh melakukannya (menjual tanah tersebut). Jawaban ini mengindikasikan bahwa [hanya] kepemilikan atas padang rumput yang bisa membuat si penggembala berhak mentransfer haknya kepada orang lain dengan menjualnya.

Kesimpulan

Berdasarkan struktur atas dan riwayat khususnya dari asas doktrinalnya, kita dapat melihat tonggak teori ini dan pada akhirnya bisa menjawab pertanyaan yang telah kita utarakan sebelum ini.

Aktivitas Ekonomi adalah Basis bagi Perolehan Hak dalam Teori Ini

Teori ini mengenal dua jenis aktivitas (kerja); yang pertama adalah utilisasi (pemanfaatan), dan yang kedua adalah monopolisasi. Utilisasi menurut sifat dasarnya adalah aktivitas ekonomi, sementara monopolisasi dibangun atas dasar kekuatan (kemampuan menguasai) dan tidak serta-merta melibatkan utilisasi.

Dalam teori ini, sumber dari hak-hak eksklusif adalah kerja yang termasuk dalam kategori pertama, seperti mengumpulkan kayu bakar

dari hutan, memungut batu di sahara, dan menghidupkan tanah mati. Sedangkan kerja jenis kedua tidak dinilai penting dalam teori ini, sebab ia adalah salah satu manifestasi kekuatan, bukan merupakan aktivitas ekonomi berupa pemanfaatan sumber alam beserta kekayaannya. Kekuatan (kemampuan menguasai) bukanlah merupakan sumber dari hak-hak khusus, tidak pula cukup dijadikan sebagai justifikasi bagi perolehan hak-hak tersebut. Atas dasar inilah teori umum ini telah mengeliminasi aktivitas menguasai dan mengendalikan tanah serta tidak melimpahkan hak khusus apa pun atas dasar aktivitas tersebut. Karena pada kenyataannya, aktivitas tersebut adalah manifestasi dari kekuatan, bukan pemanfaatan.

Karakteristik Ganda Penguasaan

Ketika kita menyatakan ini, kita sungguh berhadapan dengan perbedaan antara tindak menguasai tanah, tindak menguasai batu dengan memungutnya dari sahara, tindak menguasai kayu bakar dengan mengumpulkannya dari hutan, dan tindak menguasai air dengan menciduknya dari sungai. Kini, karena tindak menguasai adalah manifestasi kekuatan dan bukan aktivitas ekonomi seperti utilisasi, bagaimana mungkin Islam bisa membedakan antara tindak menguasai tanah dan tindak menguasai kayu bakar, di mana ia melimpahkan hak-hak khusus kepada yang kedua, sementara ia mengeliminasi yang pertama dan melucuti semua hak darinya?

Jawaban atas pertanyaan ini adalah, dalam teori Islam perbedaan antara kerja utilisasi dan kerja monopolisasi bukanlah terletak pada bentuk kerjanya. Suatu bentuk kerja pada satu kasus bisa saja mendapat label utilisasi, sementara pada kasus lain diberi label monopolisasi, sesuai dengan karakteristik bidang di mana kerja itu dilakukan dan jenis kekayaan yang terlibat. Tindak menguasai, misalnya,

meskipun dilihat dari sudut bentuk ia merupakan suatu jenis kerja, namun teori umum ini membedakannya sesuai dengan jenis kekayaan yang terlibat. Tindak menguasai kayu bakar dengan mengumpulkannya, atau tindak menguasai batu dengan memungutnya dari sahara, dipandang sebagai utilisasi. Sedangkan tindak menguasai sebuah tambang atau sumber air tidak dipandang sebagai utilisasi, melainkan sebagai manifestasi dari kekuatan dan dominasi.

Guna mendemonstrasikan hal ini, mari kita andaikan seorang individu hidup sendiri di suatu daerah yang sangat luas, yang kaya akan sumber air, tambang, dan kekayaan alam lainnya, jauh dari orang-orang lain yang bisa menjadi pesaingnya. Mari kita kaji tindak-tanduknya dan jenis penguasaan yang ia usahakan.

Individu itu tentu tidak akan berpikir untuk menguasai dan mengendalikan suatu wilayah yang luas di daerah tersebut. Ia juga tidak akan berpikir untuk menguasai dan mengendalikan tambang-tambang serta sumber-sumber air yang ada di sana dan melindunginya dari gangguan orang lain, karena ia tidak akan menemukan orang yang menggugat penguasaannya, dan ia pun tidak akan mendapat keuntungan dengan berbuat demikian, selama di daerah tersebut tidak ada pesaingnya. Ia tentu hanya akan menggarap sebidang tanah dengan luas tertentu sebatas kemampuannya.

Namun, sekalipun faktanya ia tidak akan berpikir untuk menguasai suatu wilayah yang luas di daerah tersebut, ia akan selalu berusaha menguasai air dengan menampungnya dalam teko batunya yang ia bawa ke pondoknya. Ia juga akan selalu berusaha menguasai kayu bakar untuk membuat api.

Jadi, penguasaan atas tanah dan kekayaan alam lainnya tidaklah berarti ketika kompetisi tidak ada. Dalam kondisi seperti ini, satu-satunya kerja yang dilakukan individu berkaitan dengan kekayaan alam

adalah reklamasi guna mengeksploitasi dan mengambil manfaat darinya. Penguasaan atas tanah [dan kekayaan alam lainnya] baru memiliki arti penting ketika kompetisi eksis. Dalam kondisi seperti itu, individu akan berusaha menguasai dan mengendalikan tanah yang luas, lalu melindungi dan menjaganya dari gangguan orang-orang lain. Ini berarti tindak menguasai tanah dan kekayaan alam lainnya bukanlah utilisasi yang memiliki karakteristik aktivitas ekonomi, melainkan aktivitas menjaga dan melindungi kekayaan alam dari gangguan orang-orang lain.

Sebaliknya, tindak menguasai kayu bakar, batu, dan sejumlah air bukanlah manifestasi kekuatan, melainkan pada dasarnya merupakan aktivitas ekonomi berupa utilisasi. Karena itulah kita melihat bahwa individu yang terkucil sendirian tetap berusaha mendapatkan jenis penguasaan ini, meskipun faktanya untuk itu ia tidak perlu menggunakan kekuatan ataupun kekerasan [karena ketiadaan pesaing]. Maka, kita dapat memahami bahwa tindak menguasai kekayaan alam yang bisa diangkut (dibawa) sama sekali bukan manifestasi kekuatan, melainkan aksi utilisasi yang dilakukan oleh individu bahkan ketika ia tidak perlu menggunakan kekuatan.

Berdasarkan ini kita dapat menggolongkan tindak menguasai kekayaan alam seperti tanah, tambang, dan sumber air ke dalam kategori aktivitas monopoli, yang tidak bernilai dalam teori ini. Kita pun dapat menggolongkan tindak menguasai kekayaan alam yang bisa diangkut dan dipindahkan, ke dalam kategori aktivitas (kerja) utilisasi, yang merupakan satu-satunya sumber hak-hak khusus berkenaan dengan kekayaan alam.

Dari sini kita dapat menarik kesimpulan bahwa karakteristik ekonomi dari kerjalah yang menjadi syarat bagi perolehan hak-hak khusus. Jadi, hanya kerja yang memiliki karakteristik utilisasilah yang menjadi sebab bagi perolehan penguasaan eksklusif atas properti.

Teori Ini Juga Membedakan Kerja yang Memiliki Karakteristik Ekonomi

Mari kita kaji aktivitas utilisasi yang memiliki karakteristik ekonomi guna mengetahui posisi teori ini berkenaan dengan nilai dan jenis hak-hak yang muncul berdasarkan aktivitas (kerja) tersebut.

Di sini kita hanya perlu melihat kembali poin 2 dan 10 di atas (pada bagian: Estimasi Kerja dalam Teori Ini). Dari situ kita dapat mengetahui bahwa *syarî'ah* tidak selalu memberi individu hak dan penguasaan eksklusif atas kekayaan alam seperti tanah, tambang, dan sumber air walaupun ia telah melakukan aktivitas utilisasi. Contohnya, dari poin 2 kita dapat ketahui bahwa aktivitas menggarap tanah subur tidak membuat si penggarap mendapatkan hak seperti yang didapat oleh orang yang mereklamasi tanah mati. Dari poin 10 kita juga dapat melihat bahwa pemanfaatan sebidang tanah dengan menjadikannya sebagai lahan penggembalaan, tidak membuat si penggembala beroleh hak penguasaan eksklusif atas tanah tersebut, meskipun tindakannya menggunakan tanah tersebut sebagai lahan penggembalaan merupakan aktivitas utilisasi. Nah, di sinilah letak perbedaan antara reklamasi dan pemanfaatan tanah subur sebagai lahan pertanian ataupun penggembalaan, walaupun aktivitas-aktivitas ini secara kolektif tampak memiliki karakteristik ekonomi dan merupakan jenis utilisasi. Dari sini kita dapat bertolak menuju tahapan selanjutnya untuk menentukan teori umumnya beserta segala aspeknya.

Bagaimana Hak-hak Khusus Diperoleh atas Dasar Kerja

Faktanya, perbedaan di atas erat kaitannya dengan justifikasi teori ini dalam memberikan individu hak-hak khusus atas kekayaan alam berdasarkan kerja.

Untuk benar-benar memahami perbedaan teoretis yang hadir di antara aktivitas-aktivitas utilisasi yang memiliki karakteristik ekonomi—yang telah tersaji di atas—kita perlu mengakrabkan diri dengan ketentuan teoretis bagi hak-hak khusus yang terkait dengan kerja, serta bagaimana dan sampai sebatas apa kerja memainkan peran positifnya dalam teori ini, juga prinsip yang menjadi dasar bagi perolehan hak khusus atas kekayaan alam berdasarkan kerja. Jika kita telah akrab dengan prinsip ini, kita akan bisa memahami perbedaan yang hadir di antara aktivitas-aktivitas utilisasi.

Berdasarkan struktur-atas yang lengkap dari teori ini, kita dapat meringkas prinsip ini sebagai berikut: pekerja memiliki hasil (produk) kerjanya yang ia hasilkan lewat pengerahan usaha dan tenaganya dalam mengolah bahan mentah alami (jenis kepemilikan di sini adalah kepemilikan pribadi). Prinsip ini aplikatif pada setiap aktivitas utilisasi yang dilakukan individu pada kekayaan alam dan bahan mentah yang didapat darinya, tanpa ada perbedaan antara reklamasi tanah mati, penggalian tambang, penggalian sumber air, ataupun penggarapan tanah yang subur alami serta pemanfaatan tanah tersebut untuk lahan penggembalaan dan untuk memberi makan hewan ternak. Tiap-tiap aktivitas ini adalah kerja, dan pekerja berhak memetik buah usahanya, berhak memiliki hasil kerjanya yang ia hasilkan lewat pengerahan usaha dan tenaganya dalam mengolah bahan-bahan mentah.

Akan tetapi, [prinsip bahwa] pekerja berhak atas produk dari kerja dan usaha yang ia lakukan dalam mengolah kekayaan alam tidak meniscayakan keseragaman produk yang dihasilkan oleh berbagai kerja serta jenis hak yang muncul darinya. Sebaliknya, produk berbagai kerja berbeda-beda, dan atas dasar perbedaan ini maka berbeda pula hak-hak yang muncul darinya. Misalnya, reklamasi tanah mati adalah kerja yang dicurahkan individu pada sebidang tanah mati

yang tidak produktif dan tidak dapat dimanfaatkan. Ia mengenyahkan granit dan bebatuan dari tanah tersebut, lalu mengusahakan segala hal yang dibutuhkan agar tanah itu menjadi bisa dimanfaatkan. Dengan begitu—dengan mereklamasi tanah tersebut—individu tadi telah menghasilkan apa yang tidak eksis sebelum reklamasi ia lakukan. Namun, yang ia hasilkan bukanlah eksistensi tanah itu sendiri. Proses reklamasi tidak menghasilkan tanah, melainkan kesuburan tanah yang mewujud berkat kerja dan usahanya. Reklamasi tanah mati menciptakan peluang (peluang untuk memanfaatkan tanah), membuat tanah tersebut menjadi bisa dimanfaatkan. Karena peluang tersebut tidak eksis sebelum reklamasi, melainkan merupakan hasil dari aktivitas reklamasi itu, maka—sesuai dengan teori umumnya—si pekerja (pereklamasi) menjadi pemilik dari peluang ini sebagai produk dari kerja dan usahanya. Kepemilikannya atas kesuburan tanah ini membuatnya berhak mencegah orang lain mengambil kesuburan ini darinya, atau merampas peluang ini darinya—baik dengan mengambil alih tanah tersebut maupun mengeksploitasinya. Karena bila demikian, berarti mereka telah merampas kesuburan tanah ini yang ia hasilkan lewat kerja keras yang ia lakukan dalam mereklamasi tanah mati, mencederai kepemilikannya atas peluang yang ia ciptakan melalui kerja yang sah. Atas pertimbangan ini, individu tadi menjadi lebih berhak atas tanah tersebut ketimbang orang-orang lain, karena ialah yang mereklamasinya. Ia berhak memanfaatkan peluang yang telah ia ciptakan. Hak prioritas inilah yang ia dapatkan. Dari sini kita memahami bahwa hak seorang individu atas tanah yang telah ia reklamasi berarti orang lain tidak boleh merampas hasil kerjanya dan mengganggunya dalam memanfaatkan peluang yang telah ia ciptakan melalui kerja dan usaha yang sah.

Penemuan tambang atau ekstraksi sumber air dari dalam perut bumi dalam hal ini sepenuhnya seperti reklamasi tanah mati. Individu yang

melakukan aktivitas reklamasi menghasilkan peluang (kesempatan) untuk memanfaatkan kekayaan alam dengan mereklamasinya. Ia memiliki peluang tersebut sebagai buah dari kerja dan usahanya, sehingga orang-orang lain tidak boleh merampas peluang tersebut darinya. Individu tadi berhak mencegah orang-orang lain yang mencoba mengambil alih kekayaan alam yang telah ia reklamasi itu. Ini dipandang sebagai hak pereklamasi atas tanah, tambang, dan sumber air dengan sejumlah perbedaan yang akan kita kaji nanti.

Sementara aktivitas kerja menggarap (menanami) tanah yang subur alami atau memanfaatkannya sebagai lahan penggembalaan ternak, meskipun keduanya merupakan aktivitas utilisasi kekayaan alam, tidak dapat dijadikan dasar bagi perolehan hak khusus atas tanah tersebut. Hal ini dikarenakan ia (si petani atau penggembala) tidak menghasilkan tanah itu sendiri, tidak pula menghasilkan peluang sebagaimana peluang yang dihasilkan oleh aktivitas reklamasi tanah mati. Benar bahwa si petani atau penggembala telah menghasilkan panen atau menggemukkan ternak lewat kerja yang ia lakukan pada tanah yang subur alami tersebut. Namun, ini hanya bisa dijadikan dasar bagi kepemilikannya atas produk pertanian yang ia hasilkan atau pertambahan berat ternak yang ia upayakan, bukan kepemilikan ataupun hak khusus atas tanah itu sendiri.

Jadi, perbedaan antara kerja ini dan aktivitas reklamasi tanah mati adalah bahwa aktivitas reklamasi menciptakan peluang untuk memanfaatkan tanah atau tambang atau sumber air yang tidak eksis sebelum reklamasi. Maka, si pereklamasi memiliki peluang tersebut, dan melalui kepemilikannya atas peluang tersebut ia beroleh hak khusus atas sumber alam yang telah ia reklamasi. Sedangkan dalam kasus tanah yang subur alami, di mana petani melakukan cocok tanam atau penggembala melakukan penggembalaan, peluang bagi pemanfaatan

tanah tersebut telah eksis sebelumnya dan bukan merupakan hasil dari kerja spesifik. Satu-satunya yang dihasilkan aktivitas bercocok tanam, misalnya, adalah produk pertanian, yang mana petani berhak atasnya karena merupakan buah dari kerjanya.

Dari penjelasan di atas kita dapat menarik kesimpulan tentang satu syarat baru berkenaan dengan kerja yang dapat dijadikan dasar bagi perolehan hak khusus atas sumber-sumber alam. Kita telah mengetahui sebelumnya bahwa syarat pertama bagi perolehan hak khusus atas sumber-sumber alam adalah: kerja yang dilakukan harus memiliki karakteristik ekonomi. Kini kita menyimpulkan syarat kedua, yakni: kerja yang dilakukan harus menghasilkan suatu keadaan baru atau suatu peluang baru yang definitif. Keadaan atau peluang baru itu menjadi milik si pekerja, yang mana melaluinya ia beroleh hak khusus atas sumber alam.

Kini kita telah mengetahui hubungan antara hak individu atas sumber alam dan peluang yang diciptakan kerja yang dilakukan pada sumber tersebut. Dari sini kita mestinya bisa memahami bahwa hak individu tersebut menjadi pupus ketika peluang yang dihasilkan kerjanya sirna. Hal ini dikarenakan, sebagaimana telah kita ketahui, haknya atas sumber alam bersandar pada kepemilikannya atas peluang tersebut. Maka, jika peluang tersebut sirna, begitu pula haknya. Inilah apa yang dijelaskan oleh poin 4 dan 5 di atas (pada bagian: Estimasi Kerja dalam Teori Ini).

Kini marilah kita kaji lebih dalam aktivitas-aktivitas reklamasi yang membuat individu pekerja beroleh hak-hak khusus atas sumber-sumber alam, seperti reklamasi tanah mati serta penggalian tambang dan sumber air. Kita mengetahui bahwa aktivitas-aktivitas ini berbeda dalam hal hak-hak yang mereka hasilkan. Ini kita ketahui setelah kita mengkaji perbedaan di antara hak-hak tersebut dan semua aktivitas

utilisasi, juga setelah kita memahami perbedaan antara aktivitas utilisasi dan aktivitas monopoli.

Bila kita mengkaji kembali struktur atas yang telah lalu, kita akan menemukan perbedaan di antara hak-hak yang dihasilkan atas dasar reklamasi. Kita niscaya menemukan perbedaan antara hak yang muncul sebagai hasil dari penemuan (penggalian) sumber air dan hak yang muncul sebagai hasil dari aktivitas reklamasi lainnya. Ketika seorang individu mereklamasi sebidang tanah, maka orang lain tidak berhak memanfaatkan atau menanami tanah tersebut tanpa izinnya, selama ia (si pereklamasi) memanfaatkan haknya atas tanah tersebut. Sementara dalam kasus sumber air, si penemu (penggali) hanya memiliki hak atas air sebatas kebutuhannya. Orang lain berhak mengambil manfaat dari sumber air itu setelah kebutuhan si penemu terpenuhi.

Nah, teori ini mesti menjelaskan dasar perbedaan antara hak pereklamasi tanah atas tanah yang ia reklamasi dan hak penemu sumber air atas sumber air yang ia temukan. Teori ini juga harus menjelaskan mengapa para individu lain berhak memanfaatkan air dari sumber air tersebut setelah kebutuhan si penemu terpenuhi, sementara tidak seorang pun berhak memanfaatkan tanah yang direklamasi tanpa izin dari si pereklamasi, sekalipun si pereklamasi secara aktual tidak menanaminya (tidak memanfaatkan tanah tersebut demi tujuan produktif atau mendapat profit).

Sebenarnya penjelasan yang dimaksud sudah ada dalam berbagai informasi yang telah kita temukan sampai sejauh ini dari teori ini. Pereklamasi menjadi pemilik dari hasil kerjanya. Ia berhak mengeksploitasi 'peluang untuk memanfaatkan' sumber alam [sebagai hasil dari kerjanya], dan kepemilikannya atas peluang itu membuat orang-orang lain tidak boleh mengganggunya dalam memanfaatkan sumber alam tersebut atau merampas peluang itu darinya dengan mengambil

alih sumber alam itu. Jadi, berdasarkan reklamasi yang dilakukannya, si pereklamasi beroleh hak khusus atas sumber alam tersebut. Hal ini secara keseluruhan dan konsisten berlaku dalam kasus semua sumber alam, tanpa ada perbedaan antara tanah, tambang, ataupun sumber air, karena hak-hak yang muncul sebagai hasil dari reklamasi adalah serupa.

Izin bagi orang-orang lain untuk memanfaatkan air dari sumber air setelah kebutuhan si penemu terpenuhi, tidak muncul dari perbedaan hak, melainkan dari sifat sumber alamnya. Kepemilikan si penemu atas peluang yang ia ciptakan lewat penggalian dan penemuan sumber air tidak terganggu dengan tindakan orang-orang lain ikut memanfaatkan sumber air tersebut, sepanjang ada kelebihan suplai air setelah si penemu memenuhi kebutuhannya. Umumnya, sumber air bawah tanah tidak akan kering jika dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan, misalnya, dua atau tiga orang. Dengan begitu, si penemu tetap memiliki haknya dalam memanfaatkan peluang yang telah ia ciptakan. Haknya itu tidak akan cedera akibat tindakan orang-orang lain ikut memanfaatkan sumber air tersebut bersamanya.

Namun, kondisi yang demikian tidak berlaku dalam kasus tanah mati yang direklamasi seorang individu, karena tanah—berdasarkan karakteristik dasarnya—tidak bisa dimanfaatkan secara simultan oleh dua orang sekaligus. Jadi, jika orang lain mengeksploitasi atau menggarap sebidang tanah yang telah direklamasi, maka itu berarti ia merampas peluang yang telah dihasilkan oleh si pereklamasi. Hal ini dikarenakan sebidang tanah yang telah ditanami tumbuhan tertentu, misalnya, tidak lagi dapat dimanfaatkan oleh orang lain demi tujuan produktif.

Dari sini kita dapat memahami bahwa orang lain selain si pereklamasi tidak boleh mengeksploitasi dan mengambil keuntungan dari

tanah yang direklamasi, karena hal ini berarti merampas 'peluang untuk memanfaatkan tanah' yang menjadi milik si pereklamasi sebagai hasil dari kerja dan usahanya. Jadi, agar si pereklamasi tetap memiliki haknya untuk menikmati peluang yang diciptakannya, orang-orang lain tidak diizinkan mengeksploitasi tanah tersebut, tidak peduli apakah si pereklamasi secara aktual menggarap tanah tersebut atau tidak. Sebab bagaimanapun, peluang yang eksis sekarang merupakan hasil dari kerja dan usahanya, dan karenanya ia memiliki hak untuk menguasai tanah tersebut selama hasil dari kerja dan usahanya itu tetap ada.

Sebaliknya, dalam kasus sumber air, orang-orang lain selain si penemu boleh memanfaatkan sumber air tersebut dengan mengambil sejumlah air dari sana setelah kebutuhan si penemu terpenuhi. Izin ini diberikan karena tidak mencederai hak si penemu untuk menikmati peluang yang telah ia ciptakan, sebab sumber air tersebut mampu memenuhi kebutuhan si penemu sekaligus kebutuhan orang-orang lain secara simultan. Jadi, kapabilitas [sumber alam] dan jenis pemanfaatan-nyalah yang menjadi faktor pembeda, di mana orang-orang lain [selain si pereklamasi] diizinkan untuk memanfaatkan sumber air, sementara dalam kasus tanah tidak demikian.

Sedangkan dalam kasus tambang, Islam mengizinkan setiap individu mengambil manfaat darinya selama tidak mencederai hak si penemu tambang untuk memanfaatkan peluang yang ia hasilkan lewat peng-galian. Setiap individu boleh mengambil manfaat dari tambang tersebut dengan melakukan penggalian di tempat lain, atau bisa juga dengan memanfaatkan lubang yang digali si penemu asalkan terdapat cukup bahan tambang yang bisa didapatkan dari lubang itu, sehingga tidak mencederai hak si penemu atas peluang yang ia ciptakan.

Jadi, kriteria umumnya adalah: orang-orang lain selain si penemu diizinkan mengambil manfaat dari sumber alam yang ditemukan itu

selama tidak mencederai hak si penemu untuk memanfaatkan peluang yang telah dihasilkannya lewat reklamasi.

Basis bagi Hak Penguasaan atas Properti Bergerak

Sejauh ini kita nyaris membatasi bahasan kita hanya pada kerja yang berkenaan dengan sumber-sumber alam, seperti tanah, tambang, dan sumber air. Kini, guna mendapatkan gambaran teori ini secara utuh, kita mesti mengkaji secara cermat aplikasi teori ini pada properti (kekayaan) bergerak, menjelaskan perbedaannya dengan kekayaan alam, serta justifikasi teoretis dari perbedaan tersebut.

Satu-satunya hal yang telah kita singgung berkenaan dengan posisi teori ini adalah: tindak menguasai kekayaan ini (properti bergerak) dinilai sebagai aktivitas (kerja) utilisasi yang mengandung karakteristik ekonomi, sementara tindak menguasai sumber alam [tanpa adanya keterlibatan kerja] dipandang sebagai aktivitas monopoli yang tidak memiliki karakteristik ekonomi.

Kita telah melihat contoh hipotetis tentang seorang individu terasing untuk memperlihatkan perbedaan antara tindak menguasai sumber alam dan tindak menguasai properti bergerak. Dari sana kita bisa memahami bahwa tindak menguasai sejumlah air, atau kayu bakar, atau kekayaan lain yang bisa dibawa (dipindahkan) dipandang sebagai kerja utilisasi. Jadi, ti·ıdak menguasai kekayaan bergerak diakui dalam teori yang tidak mengakui kerja apa pun selain kerja utilisasi yang memuat karakter ekonomi.

Namun, dalam kasus kekayaan bergerak, tindak menguasai bukanlah satu-satunya kerja yang diakui dan dianggap bernilai oleh teori ini. Ada jenis kerja lain yang mirip kerja reklamasi dalam kasus sumber-sumber alam. Yang dimaksud adalah kerja menciptakan 'peluang untuk memanfaatkan' kekayaan bergerak ketika secara

alamiah kekayaan bergerak tersebut memiliki resistansi (tidak begitu saja dapat dimanfaatkan). Misalnya, berburu hewan liar. Usaha seorang pemburu dalam mematahkan resistansi hewan buruannya adalah kerja yang menghasilkan peluang, yang mana dengan kerja itu kegunaan hewan tersebut menjadi bisa dimanfaatkan. Usaha si pemburu dalam mematahkan resistansi hewan buruannya serupa dengan kerja seorang pereklamasi tanah mati yang menghasilkan kesuburan tanah sehingga tanah tersebut menjadi bisa dimanfaatkan.

Jadi, dalam kasus kekayaan bergerak, tindak menguasai dan menciptakan peluang sama-sama dipandang sebagai kerja yang memiliki karakteristik ekonomi. Namun, tindak menciptakan peluang sehingga membuat suatu kekayaan bergerak dapat dimanfaatkan, berdiri terpisah dari tindak menguasai. Dari sudut pandang ekonomi, tindak menciptakan peluang memiliki peran positif, sementara tindak menguasai memiliki peran negatif. Tindak menguasai sekadar usaha memperoleh kendali atas kekayaan alam, tidak menciptakan peluang. Misalnya, ketika Anda mengambil batu dari jalan umum atau air dari mata air alami, Anda tidak menciptakan peluang yang tidak ada sebelumnya, karena batu atau air yang Anda ambil telah ada di tempatnya dalam keadaan siap diambil (dimanfaatkan) siapa pun yang membutuhkan. Anda sekadar mengambil dan menyimpannya demi memenuhi kebutuhan Anda tanpa menghasilkan peluang baru apa pun. Benar bahwa Anda telah memindahkan batu tersebut ke rumah Anda, atau air tersebut ke bejana Anda, namun tindakan Anda itu tidak menghasilkan peluang apa pun yang tidak ada sebelumnya. Pemindahan itu hanya membuat batu atau air tersebut lebih mudah untuk Anda manfaatkan, namun Anda dalam hal ini tidak menghilangkan halangan apa pun bagi pemanfaatannya, tidak pula membuat batu atau air tersebut memiliki kualitas atau kapasitas yang lebih besar dalam

mendatangkan manfaat. Apa yang Anda lakukan tidak sama dengan reklamasi sebidang tanah yang menghilangkan halangan bagi pemanfaatan tanah tersebut serta membuatnya mampu berperan dalam kehidupan manusia.

Atas dasar ini kita bisa menyetarakan aktivitas berburu—juga berbagai bentuk kerja lainnya yang menghasilkan peluang untuk memanfaatkan kekayaan bergerak—dengan aktivitas reklamasi tanah mati, karena aktivitas berburu dan reklamasi memiliki satu persamaan, yakni: menciptakan peluang baru yang tidak eksis sebelumnya. Kita juga bisa menyetarakan tindak menguasai kekayaan bergerak—seperti usaha mengambil air dari mata air alami—dengan usaha menggarap sebidang tanah yang subur alami, yang mana keduanya tidak menciptakan peluang baru, melainkan sekadar kerja utilisasi.[2]

Pembedaan ini—antara tindak menguasai kekayaan bergerak dan usaha yang menghasilkan peluang bagi pemanfaatan kekayaan bergerak itu, seperti berburu—tidak dimaksudkan untuk memisahkan kedua jenis kerja tersebut. Yang sering terjadi adalah, tindak menguasai kekayaan bergerak tergabung dengan usaha menciptakan peluang. Jadi, sering kali kedua jenis kerja itu tergabung menjadi satu aktivitas, walaupun pada praktiknya keduanya juga ditemukan berjalan sendiri-sendiri.

Ada jenis kekayaan bergerak yang secara alami memiliki resistansi bagi pemanfaatannya, seperti ikan laut atau sungai yang meluap—yang mana airnya secara alami mengalir ke laut dan menghilang di kedalamannya pada akhir perjalanan panjangnya. Jika seorang nelayan berhasil menangkap ikan dengan jalanya, maka dapat dikatakan bahwa dengan satu aktivitas ia telah menguasai ikan tersebut sekaligus menciptakan peluang baru dengan mematahkan resistansi ikan itu. Begitu pula ketika seseorang berhasil menampung air yang meluap dari

sungai tadi, dapat dikatakan ia telah menguasai air tersebut sekaligus menciptakan peluang [untuk memanfaatkannya] dengan mencegahnya mengalir ke laut dan menghilang di kedalamannya.

Juga bisa terjadi keadaan di mana seorang individu melakukan kerja menciptakan peluang untuk memanfaatkan suatu kekayaan bergerak dengan mematahkan resistansi alamiahnya, namun ia tidak mampu memperoleh penguasaan aktual atas kekayaan bergerak tersebut. Misalnya, seorang individu melempar batu ke arah seekor burung yang tengah terbang di angkasa dan mengenainya. Tindakannya itu menghentikan gerak burung tadi dan membuatnya jatuh ke tanah. Namun, lokasi jatuhnya burung tersebut jauh dari si pelempar, dan tidak mungkin dijangkau tanpa adanya usaha si pelempar berjalan menujunya. Tentu, tindakan si pelempar telah menciptakan peluang untuk memanfaatkan burung tersebut dengan mematahkan resistansinya. Namun, jika lokasi jatuhnya burung tersebut jauh dari si pelempar, atau jika burung tersebut berhasil bergerak menjauh, maka si pelempar tidak bisa dikatakan telah menguasai burung itu, kecuali jika ia kemudian mengejar dan menangkapnya—bila demikian, barulah penguasaannya atas burung tadi dinilai sempurna.

Seorang individu juga bisa menguasai suatu kekayaan bergerak tanpa melakukan kerja menciptakan peluang baru. Ini terjadi dalam kasus di mana kekayaan alam tersebut secara alami dapat dimanfaatkan tanpa perlu proses pendahuluan, tidak memiliki resistansi yang menghalangi pemanfaatannya. Misalnya, menampung air dari mata air alami dan memungut batu dari tanah.

Jadi, dalam kasus kekayaan bergerak, tindak menguasai dan usaha menciptakan peluang baru adalah dua jenis kerja yang berbeda. Keduanya bisa tergabung dalam satu aktivitas, namun bisa juga terpisah sendiri-sendiri.

Kini kita akan memperjelas jenis kerja kedua yang menciptakan peluang baru. Aktivitas berburu adalah contoh yang sangat baik dari kerja menciptakan peluang untuk memanfaatkan kekayaan bergerak.

Untuk lebih memahami kedua jenis kerja ini, kita akan mengkaji keduanya secara terpisah, baik dasar teoretis yang menentukan karakteristik spesifik keduanya, karakteristik hak-hak yang muncul sebagai hasil dari keduanya, maupun dasar teoretis bagi hak-hak tersebut.

Peran Kerja Produktif dalam Teori Ini

Ketika kita mengkaji aktivitas berburu terpisah dari tindak menguasai, maka ia adalah kerja yang menghasilkan peluang definitif. Sudah sewajarnya aktivitas ini memberikan pelakunya hak kepemilikan atas peluang yang ia ciptakan melalui kerjanya—sebagaimana perek-lamasi mendapatkan kepemilikan atas kesuburan tanah yang ia hasilkan melalui kerja reklamasi tanah yang ia lakukan—sesuai dengan prinsip teori ini, yang telah disebutkan di atas, yang memberi setiap pekerja hak kepemilikan atas hasil kerjanya pada bahan mentah alami.

Menurut aplikasi teks-teks *syarî'ah*, seorang penangkap-burung, lewat usahanya membuat seekor burung jatuh ke tanah, beroleh hak khusus atas burung itu meskipun ia tidak menguasainya.[3] Karena itu, orang lain tidak boleh mencegahnya menguasai burung tersebut atau mengambil keuntungan dari kerja yang dilakukannya, misalnya menguasai burung itu dengan lebih dulu sampai ke tempat jatuhnya. Tindakan ini tidak dibenarkan karena membuat si penangkap-burung kehilangan peluang yang telah ia ciptakan lewat usaha berburunya.

Hak si penangkap-burung atas burung buruannya tidak tergantung pada penguasaannya atas burung tersebut, tidak pula pada pemanfaatan peluang yang ia ciptakan itu dengan segera. Dengan sekadar men-

ciptakan peluang, ia beroleh hak atas peluang yang ia ciptakan itu, tidak peduli apakah ia memanfaatkan peluang itu atau tidak, segera menguasai burung itu atau tidak.

Penangkap-burung seperti pereklamasi tanah, di mana orang lain tidak diizinkan menggarap dan menanami tanah yang ia reklamasi. Begitu pula, orang lain selain si penangkap-burung—yang telah mematahkan resistansi burung buruannya—tidak diperkenankan mengambil burung tersebut sepanjang si penangkap-burung mempertahankan haknya atas buruannya itu, sekalipun ia secara aktual tidak segera menguasai burung itu.

Namun, jika burung tersebut—yang tadinya telah jatuh ke tanah akibat lemparan senjata si penangkap-burung—mendapatkan kembali kekuatannya dan pulih sebelum sempat dikuasai oleh si penangkap-burung lalu terbang lagi ke angkasa, maka hak si penangkap-burung atasnya menjadi pupus. Hal ini dikarenakan peluang yang tadinya tercipta menjadi sirna dengan terbangnya kembali burung itu ke angkasa. Maka, si penangkap-burung tidak lagi memiliki hak apa pun atas burung tersebut.[4]

Si penangkap-burung layaknya pereklamasi tanah mati yang beroleh hak atas tanah tersebut berdasarkan kerja yang dilakukannya. Si pereklamasi kehilangan haknya atas tanah tersebut ketika tanah tersebut kembali menjadi tanah mati. Dasar teoretis dalam kedua kasus ini sama, yakni hak individu atas kekayaan terkait dengan peluang yang ia hasilkan melalui kerja atau usahanya. Jadi, ketika peluang tersebut pupus, pengaruh usahanya sirna, maka begitu pula halnya dengan haknya atas kekayaan tersebut.

Jadi, ketika berburu dipandang dari sudut kaidah spesifiknya, independen dari tindak menguasai, maka ia serupa dengan aktivitas reklamasi sumber-sumber alam. Keserupaan ini, sebagaimana telah kita

lihat, muncul dari kesamaan penjelasan teoretis ihwal hak penangkap-burung atas buruannya dan hak pereklamasi atas tanah yang telah direklamasinya.

Peran Penguasaan dalam Kasus Kekayaan Bergerak

Tindak menguasai berbeda dari tindak berburu-murni sesuai dengan kaidah spesifiknya masing-masing. Karena itulah kita menemukan bahwa ketika penangkap-burung menguasai burung buruannya setelah ia lumpuhkan, lalu setelah dikuasai burung itu kemudian lepas dan menjauh darinya, maka sudah merupakan haknya untuk menangkapnya kembali. Orang lain yang menembak burung tersebut tidak berhak menguasainya. Orang itu (si penembak) harus mengembalikan burung tersebut kepada orang yang pertama (si penangkap-burung tadi). Hal ini dikarenakan hak yang didasarkan pada penguasaan merupakan hak-segera, dalam pengertian bahwa penguasaan adalah dasar-segera bagi kepemilikan atas burung tersebut. Penguasaan dalam hal ini tidak terkait dengan 'kepemilikan atas peluang spesifik' yang pupus ketika peluang tersebut sirna.

Di sinilah letak perbedaan antara tindak menguasai dan aktivitas-aktivitas lainnya yang telah kita singgung. Jadi, dalam kasus burung di atas, berburu adalah dasar bagi kepemilikan si penangkap-burung atas peluang yang ia hasilkan lewat aktivitas berburu tersebut. Reklamasi adalah dasar bagi kepemilikan si pereklamasi atas kesuburan tanah (peluang untuk memanfaatkan tanah) yang ia hasilkan lewat kerja reklamasinya pada tanah mati, dan implikasinya ia pun beroleh hak khusus atas sumber alam (tanah) yang ia reklamasi itu. Sedangkan dalam kasus kekayaan bergerak, tindak menguasai saja sudah dinilai sebagai dasar orisinal dan segera bagi kepemilikan atas kekayaan bergerak itu.

Perbedaan antara tindak menguasai dan kerja-kerja lainnya ini memunculkan pertanyaan yang tak terelakkan pada tataran teori. Sebagaimana diketahui, hak individu atas sumber alam yang ia reklamasi atau atas hewan buruan yang ia lumpuhkan lewat aktivitas berburunya, ia peroleh sebagai hasil dari kerjanya itu. Hak yang dimaksud adalah hak menikmati peluang yang ia ciptakan untuk memanfaatkan sumber alam atau hewan tersebut. Lalu, atas dasar apa individu beroleh hak atas batu yang ia ambil dari jalan, atau atas air yang tidak mengalir yang ia ciduk dari danau alami, padahal tindak menguasai batu atau air ini tidak menciptakan peluang baru seperti dalam kasus berburu dan reklamasi?

Jawaban atas pertanyaan ini adalah: individu tidak beroleh hak tersebut berdasarkan kepemilikannya atas peluang yang ia hasilkan lewat kerjanya, melainkan berdasarkan pemanfaatan kegunaan properti itu. Pekerja berhak menikmati peluang yang dihasilkan kerjanya. Begitu pula, individu berhak menikmati peluang yang dianugerahkan Allah Yang Mahatinggi kepadanya. Air, misalnya, ketika tersembunyi di bawah permukaan bumi, lalu seorang individu menemukannya dan melakukan penggalian, dalam hal ini individu tersebut telah menciptakan peluang untuk memanfaatkan air tersebut (membuat kegunaan air tersebut menjadi bisa dimanfaatkan). Maka, individu tersebut menjadi berhak atas peluang yang ia ciptakan itu. Namun, jika air terakumulasi secara alami di permukaan bumi, sehingga kegunaannya bisa dimanfaatkan tanpa usaha manusia, maka setiap orang bebas menikmatinya. Alamlah yang menciptakan peluang tersebut bagi manusia.

Jika ada seorang individu dengan bejananya menampung air yang terakumulasi secara alami di permukaan bumi, maka ia sungguh dapat dikatakan sudah melakukan kerja utilisasi dalam pengertian teoretis sebagaimana telah kita singgung sebelumnya. Karena setiap individu

berhak menikmati peluang atau kesempatan yang disediakan alam, maka individu tadi boleh menguasai sejumlah air dari sumber alami yang ada di permukaan bumi tersebut. Sebab itu, tindak menguasai yang dilakukannya dinilai sebagai aktivitas utilisasi, bukan monopolisasi.

Bila individu tadi telah menguasai sejumlah air itu, maka orang lain tidak boleh menjadi pesaingnya dalam hal ini, tidak boleh mencederai haknya untuk memanfaatkan kegunaan air tersebut. Teori ini berpendapat bahwa ketika seorang individu menguasai sejumlah air atau kekayaan bergerak lainnya, maka ia telah melakukan kerja utilisasi. Ketika penguasaan ini sinambung, maka sinambung pula izin yang didapat individu tadi untuk memanfaatkan air tersebut. Jika ia terus memanfaatkan kekayaan (air) tersebut, maka orang lain tidak dibenarkan menjadi pesaingnya dalam hal ini.

Individu terus memiliki hak atas kekayaan bergerak yang ada dalam penguasaannya, selama penguasaannya itu sinambung, baik secara *de facto* maupun *de jure*.[5]

Jadi, jelaslah bahwa pelimpahan hak kepada individu atas sejumlah air yang ia ciduk dari danau atau batu yang ia ambil dari jalan umum, tidak bersandar pada kerja menciptakan peluang, melainkan pada tindakannya memanfaatkan kegunaan kekayaan (air atau batu) tersebut lewat penguasaan atasnya.

Dari penjelasan ini kita bisa menambahkan satu prinsip baru pada prinsip terdahulu dari teori ini yang berpendapat bahwa setiap individu menjadi pemilik dari hasil kerjanya. Prinsip baru yang dimaksud adalah: tindakan seorang individu memanfaatkan kegunaan kekayaan alam [dengan menguasainya], memberinya hak atas kekayaan tersebut selama tindakannya ini sinambung (terus ia lakukan). Dan karena—dalam kasus kekayaan bergerak—penguasaan dinilai sebagai kerja utilisasi, maka prinsip ini memberinya hak atas kekayaan yang ia kuasai tersebut.

Generalisasi Prinsip Teoretis Penguasaan

Prinsip ini tidak hanya berlaku atas kekayaan bergerak, namun juga atas sumber-sumber alam lainnya. Jika seseorang melakukan kerja utilisasi, misalnya ia menggarap sebidang tanah yang subur alami, maka ia beroleh hak atas tanah tersebut berdasarkan kerja yang dilakukannya itu. Hak yang dimaksud adalah: orang lain tidak boleh mengganggunya dan merampas tanah tersebut darinya selama ia terus memanfaatkan tanah itu. Namun, ini tidak berarti bahwa tindak menguasai saja dinilai cukup dijadikan dasar bagi pelimpahan hak atas tanah tersebut, sebagaimana yang berlaku dalam kasus air. Hal ini dikarenakan dalam kasus tanah, tidak menguasai tidak dinilai sebagai kerja utilisasi. Guna mendapatkan hak atas tanah yang subur alami, seseorang harus memanfaatkan (mengeksploitasi) tanah tersebut dengan melakukan kerja utilisasi seperti, misalnya, menanaminya. Jadi, ketika seorang pekerja menanami sebidang tanah yang subur alami dan mengambil keuntungan darinya, maka orang lain tidak boleh mengambil alih tanah tersebut selama si pekerja terus melakukan kerja utilisasinya, karena orang lain tidak memiliki hak yang lebih dari yang dimiliki oleh si pekerja yang secara aktual mengambil keuntungan dari tanah tersebut. Namun, jika si pekerja tidak lagi menanami tanah tersebut, tidak lagi mengambil keuntungan darinya, maka haknya atas tanah tersebut menjadi sirna. Dalam kasus ini, individu lain menjadi berhak melakukan kerja utilisasi pada tanah tersebut. Kita bisa melihat perbedaan di antara dua prinsip ini pada saat individu tidak lagi mengambil keuntungan dari sebidang tanah. Hak individu yang bersandar pada 'kesinambungan usaha mengeksploitasi kekayaan alam' (dalam hal ini, tanah), menjadi pupus ketika ia tidak lagi memanfaatkan kegunaan tanah tersebut. Sementara hak individu yang perolehannya didasarkan pada 'kepemilikan pereklamasi atas peluang yang diciptakannya', terus berlaku selama peluang yang diciptakannya

tersebut tetap eksis, yang mana hasil usahanya (yakni, kesuburan tanah) tetap terlihat pada tanah yang direklamasinya.

Ringkasan Kesimpulan Teoretisnya

Dari kajian kita tentang teori umum distribusi praproduksi, kini kita dapat menarik dua prinsip dasar teori ini sebagai kesimpulan.

Prinsip *pertama*: pekerja yang melakukan kerja pada kekayaan alam menjadi pemilik dari hasil kerjanya, yakni peluang untuk memanfaatkan kekayaan alam tersebut. Implikasi dari kepemilikan si pekerja atas peluang yang dihasilkannya ini adalah: ia beroleh hak atas properti (kekayaan alam) itu sendiri. Hak ini terkait dengan peluang yang dihasilkannya. Jadi, ketika peluang yang ia hasilkan sirna atau tidak eksis lagi, pupus pula haknya atas properti tersebut.

Prinsip *kedua*: usaha memanfaatkan atau mengambil keuntungan dari kekayaan alam apa pun, membuat si pelaku usaha beroleh hak untuk mencegah para individu lain mengambil alih kekayaan alam tersebut darinya, selama ia terus memanfaatkan dan melakukan kerja utilisasi pada kekayaan alam tersebut. Hal ini dikarenakan tidak ada seorang pun yang lebih berhak daripadanya atas kekayaan alam tersebut.

Berbagai aturan yang meregulasi aktivitas reklamasi dan berburu berdiri di atas dasar prinsip pertama. Sedangkan berbagai aturan yang meregulasi tindak menguasai kekayaan bergerak—yang mana alam menganugerahi manusia peluang untuk memanfaatkannya—berdiri di atas dasar prinsip kedua.

Jadi, penciptaan peluang untuk memanfaatkan kekayaan alam dan kesinambungan pemanfaatan (*mumârasah al intifâ'*) kekayaan bergerak—yang peluang bagi pemanfaatannya telah disediakan alam—adalah dua sumber dasar hak khusus atas kekayaan alam.

Kualitas ekonomi yang terkandung di dalam kedua sumber inilah (penciptaan peluang untuk memanfaatkan kekayaan alam dan kesinambungan pemanfaatan kekayaan bergerak—yang peluang bagi pemanfaatannya telah disediakan alam) yang membuat keduanya dinilai sebagai kerja yang memiliki karakteristik ekonomi, bukan monopolisasi.[]

OBSERVASI

Studi Komparatif Teori Islam

Kita telah melihat bahwa Islam mengizinkan individu memiliki hak-hak khusus atas sumber-sumber alam dalam batas-batas yang telah digariskan oleh teori umum [Islam tentang] distribusi praproduksi. Penentuan teoretis hak-hak ini [dalam teori Islam] berbeda dari penentuannya dalam teori kapitalis dan Marxis.

Dalam doktrin kapitalisme, setiap orang diizinkan memiliki seluruh jenis sumber alam atas dasar prinsip kebebasan ekonomi. Individu dapat memandang setiap kekayaan yang ia kuasai sebagai miliknya, kecuali bila hal itu mencederai kebebasan kepemilikan (*freedom of ownership*) orang lain. Jangkauan properti privat setiap individu hanya dibatasi oleh kebebasan kepemilikan individu lain. Jadi, individu mendapat justifikasi atas kepemilikannya sekadar berdasarkan fakta bahwa dirinya manusia dan tidak mengganggu kebebasan orang lain.

Akan tetapi, teori umum Islam tentang distribusi praproduksi yang telah kita kaji, tidak mengakui kebebasan kepemilikan privat (*freedom of private ownership*) dalam pengertian kapitalisnya. Teori ini memandang bahwa hak individu atas sumber-sumber alam terkait dengan kepemilikannya atas hasil kerjanya atau kesinambungan

usahanya dalam mengeksploitasi (mengambil keuntungan dari) sumber-sumber tersebut. Maka, haknya atas sumber-sumber alam itu pun pupus ketika kedua basis tadi tidak lagi eksis.

Kapitalisme memandang hak-hak khusus pribadi atas sumber-sumber alam sebagai ekspresi kebebasan individu yang ia nikmati di bawah naungan sistem kapitalis. Sedangkan dalam Islam, hak-hak khusus pribadi atas sumber-sumber alam dipandang sebagai ekspresi aktivitas individu dan kerja utilisasinya.

Sementara Marxisme menafikan setiap jenis dan tipe kepemilikan pribadi atas sumber-sumber alam dan segala sarana produksi. Marxisme juga membebaskan semua itu dari belenggu hak-hak pribadi. Alasannya, hak-hak pribadi tidak ada justifikasinya sejak sejarah memasuki era industri modern, suatu tahap menentukan yang memicu industrialisme mekanis pada era kapitalis sekarang ini.

Namun, penafian hak-hak pribadi dalam Marxisme ini tidak berarti bahwa—dari sudut pandang doktrinal analitis—kepemilikan pribadi dalam teori Marxis sama sekali tanpa justifikasi. Ini hanya bisa ditafsirkan bahwa Marxisme secara doktrinal percaya bahwa kepemilikan pribadi telah kehilangan maksud dan tujuan dalam lintasan sejarah, dan bahwa tiada lagi ruang baginya dalam sejarah modern setelah ia kehilangan justifikasinya dan menjadi sebuah kekuatan yang berlawanan [dengan Marxisme].

Guna membandingkan teori Marxis dengan teori Islam dalam hal kepemilikan pribadi, kita mesti mengetahui apa saja justifikasi bagi hak pribadi dalam teori Marxis tentang kepemilikan pribadi, dan bagaimana justifikasi itu bisa hilang dalam era modern.[6]

Marxisme berpendapat bahwa bahan-bahan mentah alami pada dasarnya tidak memiliki nilai tukar (*exchange value*), melainkan hanya memiliki sejumlah nilai guna (*use value*). Nilai tukar pada suatu bahan

mentah alami hanya bisa muncul sebagai hasil dari kerja manusia dalam mengolah bahan mentah tersebut. Kerja manusialah yang menciptakan nilai tukar. Bahan-bahan mentah dalam bentuk alamiahnya dan belum diolah oleh kerja manusia, tidak memiliki nilai dari sudut pandang pertukaran (*exchange*). Atas dasar inilah Marxisme mengaitkan kerja manusia dengan nilai tukar, dan menetapkan bahwa pekerjalah yang memberikan nilai tukar kepada bahan mentah, proporsional dengan kerja yang ia curahkan pada bahan mentah tersebut.

Selain mengaitkan kerja dengan nilai tukar, Marxisme juga mengaitkan nilai tukar dengan kepemilikan. Marxisme memberi individu yang menciptakan nilai tukar lewat kerjanya, kepemilikan atas properti dan hak untuk menikmati nilai yang ia ciptakan itu. Jadi, menurut Marxisme, kepemilikan individu atas kekayaan (properti) beroleh justifikasinya dari kapasitas individu itu sebagai pencipta nilai tukar pada kekayaan tersebut sebagai hasil dari kerja yang ia curahkan. Atas dasar teori inilah hak kepemilikan atas sumber-sumber alam, sarana-sarana alami, dan sumber-sumber produksi dilimpahkan kepada individu, yakni bila ia mencurahkan kerja dan dapat memberikan nilai tukar pada sumber-sumber atau sarana-sarana tersebut. Dalam teori Marxis, kepemilikan ini adalah kepemilikan atas properti sebagai hasil dari kerja, bukan kepemilikan atas sumber alamnya (bahan mentah alaminya) terpisah dari produk yang dihasilkan. Namun, hasil kerja yang dimaksud di sini bukanlah 'peluang bagi pemanfaatan' yang tercipta lewat kerja sebagaimana yang diakui dalam teori umum Islam tentang distribusi praproduksi, melainkan nilai tukar yang dihasilkan melalui kerja. Jadi, menurut Marxisme, pekerja yang memberikan nilai definitif kepada suatu sumber alam (bahan mentah alami) menjadi pemilik dari nilai tukar barang [yang dihasilkan].

Berangkat dari dasar Marxis ini, ihwal justifikasi atas properti privat, Marxisme menyatakan bahwa kepemilikan pribadi tetap sah sampai

tibanya era produksi industri, di mana pemilik sumber-sumber dan sarana-sarana produksi mengupah orang-orang yang tidak memiliki sumber-sumber dan sarana-sarana tersebut, sementara ia sendiri mengambil profit yang dihasilkan. Nilai dari profit tersebut selama periode yang singkat ekuivalen secara proporsional dengan nilai tukar dari barang yang dihasilkan. Dengan ini si pemilik sumber-sumber dan sarana-sarana produksi beroleh hak penuh atas barang yang dihasilkan tersebut, dalam arti ia berhak atas nilai barang itu yang merupakan hasil kerja yang dicurahkan pada sumber-sumber atau sarana-sarana tadi. Ialah yang telah menambahkan nilai ini dalam bentuk profit. Dengan begitu, menurut Marxisme, kepemilikan pribadi kehilangan justifikasinya dan hak pribadi menjadi tidak sah seiring dengan tibanya era kapitalisme atau buruh upahan.

Atas dasar ini, yang mengaitkan kepemilikan pekerja dengan nilai tukar, terbuka kesempatan bagi pekerja lain yang mencurahkan kerja pada suatu properti untuk menjadi pemilik dari nilai baru yang tercipta sebagai hasil dari kerjanya. Misalnya, seorang individu pergi ke hutan dan menebang pohon di sana, kemudian ia bekerja mengubah kayu pohon itu menjadi papan. Lalu datang seorang individu lain. Ia bekerja mengubah papan itu menjadi tempat tidur. Maka, kedua individu ini menjadi pemilik nilai tukar yang dihasilkan kerjanya masing-masing. Jadi, Marxisme memandang bahwa dalam sistem kapitalis, para buruh upahanlah yang sebenarnya menjadi pemilik keseluruhan nilai tukar barang sebagai hasil dari kerja yang mereka lakukan, sementara si pemilik bahan mentah merampas sebagian nilai tukar ini atas nama profit.

[Dalam Marxisme,] nilai dikaitkan dengan kerja dan kepemilikan, namun terbatas pada nilai yang dihasilkan oleh kerja si pekerja.

Inilah justifikasi Marxis atas kepemilikan pribadi, yang mana dapat disimpulkan dalam dua proposisi ini.

1. Nilai tukar terkait dengan kerja dan merupakan hasil dari kerja.
2. Kepemilikan pekerja terkait dengan nilai tukar yang dihasilkan kerjanya.

Kedua proposisi Marxis ini tidak sejalan dengan teori Islam.

Proposisi pertama, yang mengaitkan nilai tukar dengan kerja dan memandangnya sebagai satu-satunya patokan dasar, telah kita kaji secara terperinci. Kita telah berhasil membuktikan bahwa nilai tukar pada dasarnya tidak berasal dari kerja. Kita juga telah menyangkal basis dari semua struktur-atas Marxisme yang dibangun di atas proposisi ini.[7]

Proposisi kedua, yang mengaitkan kepemilikan individu dengan nilai tukar, bertentangan dengan kecenderungan teori umum Islam tentang distribusi praproduksi. Dalam teori Islam, hak-hak pribadi individu atas sumber-sumber alam berdiri di atas dasar kepemilikan individu atas buah kerjanya. Ambillah contoh seorang pekerja yang mereklamasi sebidang tanah dengan bekerja selama satu minggu. Menurut Marxisme, pekerja tadi memiliki nilai tukar yang dihasilkan kerjanya selama satu minggu itu. Sedangkan menurut teori Islam, ia menjadi pemilik dari kesuburan atau peluang untuk memanfaatkan tanah tersebut sebagai hasil kerjanya. Melalui kepemilikannya atas peluang inilah ia beroleh hak khusus atas tanah itu sendiri. Selama peluang itu tetap eksis, maka selama itu pula haknya atas tanah tersebut tetap berlaku, di mana orang lain tidak boleh mengambil alih tanah tersebut darinya dan mencurahkan kerja baru di sana, meskipun kerja baru itu dipandang dapat meningkatkan nilai tukar tanah tersebut. Hal ini dikarenakan peluang itu adalah properti dari individu pertama (si pereklamasi), dan tidak ada seorang pun yang boleh menginter-vensinya.

Inilah perbedaan mendasar pada sisi teoretis antara dasar Marxis dan dasar Islam. Dasar pertama memberikan si pekerja kepemilikan

atas nilai tukar yang didapat tanah tersebut sebagai hasil dari kerjanya, tidak lebih. Sementara dasar kedua memberikan si pekerja kepemilikan atas kesuburan tanah (peluang untuk memanfaatkan tanah) tersebut sebagai hasil dari kerjanya.

Prinsip yang menyatakan bahwa hak-hak khusus atas sumber-sumber alam berdiri di atas dasar kerja dan bahwa pekerja beroleh kepemilikan atas peluang yang dihasilkan kerjanya, merefleksikan teori Islam.

Prinsip yang menyatakan bahwa nilai tukar komoditas berdiri di atas dasar kerja dan bahwa kepemilikan pekerja terbatas pada kepemilikan atas nilai tukar yang ia hasilkan, merefleksikan teori Marxis.

Perbedaan utama di antara kedua prinsip inilah yang menjadi sumber dari semua perbedaan yang kita temukan antara Islam dan Marxisme ihwal distribusi pascaproduksi.

Fenomena *Thasq* dan Penjelasan Teoretisnya

Pada struktur-atas [ekonomi Islam] kita menemukan sebuah fenomena spesifik yang membedakan tanah dari sumber-sumber alam lainnya. Fenomena ini perlu dikaji dan dijelaskan secara khusus berdasarkan teori umum Islam tentang distribusi juga kaitannya dengan teori-teori ekonomi lainnya.

Fenomena yang dimaksud adalah *thasq* (pajak tanah). *Syarî'ah* mengizinkan Imam untuk menarik *thasq* dari individu yang mereklamasi dan memanfaatkan sebidang tanah. Diriwayatkan dalam sebuah hadis sahih dan dalam sejumlah teks hukum Syekh ath Thûsî bahwa jika seorang individu mereklamasi sebidang tanah mati, maka ia harus membayar *thasq* kepada Imam.

Pertanyaannya adalah: apa justifikasi bagi *thasq* dan mengapa ia hanya berlaku pada tanah, sementara sumber-sumber alam lainnya tidak? Mengapa pereklamasi sumber-sumber alam lainnya (selain tanah) tidak diwajibkan membayar pajak atas apa yang mereka hasilkan?

Faktanya, *thasq* yang dikutip oleh Imam atas tanah mati dapat dijelaskan dari sisi doktrinal dan teoretis menurut dua dasar.

Pertama, berdasarkan teori umum distribusi itu sendiri. Kita mengetahui bahwa *thasq* adalah pajak atau bea sewa yang Imam bebankan atas tanah yang menjadi bagian dari *anfâl* (pampasan perang yang menjadi milik negara, di mana hak penguasaan dan pengelolaannya berada di tangan Nabi saw. atau Imam sebagai kepala negara). Lebih jauh, kita mengetahui bahwa Imam menggunakan *thasq* tersebut demi kepentingan dan maslahat masyarakat. Kita akan mengkaji hal ini nanti bersama dengan perbandingan antara kewajiban "pemilik" tanah, yakni membayar *thasq*, dan kewajiban "pemilik" tambang dan sumber air, yakni memberi izin kepada orang lain untuk memanfaatkan tambang atau sumber air tersebut setelah ia memenuhi kebutuhannya sendiri. Kita akan merangkai semua ini, dan kita akan menarik satu lagi prinsip teori ini, yang memberi hak bersama kepada masyarakat untuk mengambil manfaat dari sumber alam, memanfaatkannya demi kepentingan umat manusia. *"Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kalian..."* (Q.S. al Baqarah [2]: 29). Hak bersama masyarakat ini tidak membuat hak-hak khusus atas sumber-sumber alam menjadi sirna. *Syarî'ah* menentukan bagaimana masyarakat dapat mengambil manfaat dari hak bersama ini tanpa mencederai hak-hak khusus tersebut. Dalam kasus tambang dan sumber air, semua orang boleh mengambil manfaatnya secara langsung. Setiap individu bebas mengambil manfaat dari deposit

suatu tambang jika ia menggali di tempat lain (tidak memanfaatkan lubang yang digali oleh si penemu). Demikian pula, setiap orang juga bebas mengambil air dari suatu sumber air bila si penemu (penggali) sumber air tersebut telah memenuhi kebutuhannya. Sedangkan dalam kasus tanah, karena sifat alamiah tanah tidak memungkinkan dua pihak memanfaatkannya secara bersamaan, maka dilegalisasilah *thasq*, yang mana Imam menggunakannya demi kepentingan dan maslahat masyarakat. Hak khusus yang dimiliki si pereklamasi atas tanah yang direklamasinya membuat orang lain tidak mungkin mengambil manfaat dari tanah tersebut secara langsung. Jadi, dengan penerapan *thasq* orang-orang lain juga beroleh manfaat dari tanah tersebut.

Kedua, ketika kita mengkaji *thasq* terpisah dari teori umum tentang distribusi, maka kita dapat memahami bahwa ia adalah pajak yang dipungut oleh negara demi kepentingan keadilan sosial, karena ketika kita mengkaji *anfâl* beserta fungsi sosialnya dalam ekonomi Islam, kita akan melihat bahwa tujuan utama dari *anfâl* dalam *syarî'ah* adalah menjamin ketahanan sosial dan menjaga keseimbangan umum. Dan karena secara hukum *thasq* dipandang sebagai bagian dari *anfâl*, maka wajar jika kita memandangnya sebagai pajak yang muncul dari teori umum keadilan sosial dan terkait dengan penjaminan keseimbangan umum. Namun, hanya tanahlah yang dikenakan pajak ini karena peran pentingnya dalam kehidupan ekonomi. Pajak ini dikenakan atas tanah untuk melindungi masyarakat Islam dari bahaya kepemilikan pribadi atas tanah, penderitaan yang sangat, dan apa yang telah dialami oleh masyarakat-masyarakat non-Muslim, juga untuk menghindari tragedi penghasilan dari tanah yang banyak mewarnai sejarah manusia dan kerap menyebarluaskan perbedaan serta konflik. Atas dasar ini, *thasq* menyerupai *khums* (seperlima) yang dikenakan atas bahan-bahan yang digali dari tambang.

Kesimpulannya, setelah kita mengkaji dua penjelasan teoretis tentang *thasq* ini, kita dapat merangkum keduanya dalam sebuah teori yang lebih inklusif dan lebih luas. Kita dapat menjelaskan *thasq* sebagai pajak yang dikenakan Imam guna mencapai tujuan-tujuan seperti menjamin ketahanan sosial, menjaga keseimbangan sosial, dan untuk melindungi anggota masyarakat yang lemah (kurang beruntung). Kita juga dapat menjelaskan tujuan-tujuan tersebut beserta muatan-muatan positifnya sebagai kewajiban anggota masyarakat yang kuat—mereka yang mereklamasi dan mengeksploitasi sumber-sumber alam—berkenaan dengan hak-hak publik masyarakat, yakni jaminan bagi si miskin dan kepentingan masyarakat.

Penafsiran Etis Kepemilikan dalam Islam

Sejauh ini kita telah mengkaji kepemilikan dan hak-hak khusus berdasarkan teori umum tentang distribusi praproduksi. Kajian ini didasarkan pada doktrin ekonomi. Dalam rangkaian kajian ini kita dapat menyuguhkan sebuah interpretasi teoretis dari kepemilikan dan hak-hak khusus yang mencerminkan sudut pandang doktrin ekonomi Islam. Kini kita akan mengemukakan interpretasi etis islami dari kepemilikan. Yang dimaksud dengan interpretasi etis kepemilikan adalah sebuah presentasi luas tentang konsepsi ideal ihwal kepemilikan menurut Islam, perannya, tujuannya, serta usaha pendistribusiannya di antara para individu. Konsepsi ini dimaksudkan untuk menjadi sebuah kekuatan yang mengarahkan kebiasaan serta memengaruhi perilaku para individu dalam kaitannya dengan properti dan hak-hak khusus mereka.

Namun, sebelum kita mulai memerinci interpretasi etis dari kepemilikan, kita perlu secara eksplisit menjelaskan perbedaan antara interpretasi ini dan interpretasi doktrinalnya—yang telah kita bicarakan

sebelum ini—dari sudut pandang ekonomi. Guna memudahkan kita dalam membedakan keduanya, kita akan meminjam makna *khilâfah* dari perincian berikut ini, sehingga kita dapat membandingkannya dengan teori umum distribusi yang menjadi dasar bagi penjelasan kita tentang hak-hak khusus dari sudut pandang doktrin ekonomi.

Khilâfah (perwalian) memberi kepemilikan pribadi label amanah dan mengubah si pemilik menjadi wali dari kekayaan (*wealth*) dan wakil (khalifah) Allah Yang Mahatinggi, Pemilik dan Penguasa alam semesta beserta segala isinya. Konsepsi islami ihwal esensi kepemilikan ini, bila terpusat dan menjadi dominan dalam mentalitas Muslim yang "memiliki" kekayaan, maka ia (konsepsi ini) akan menjadi sebuah kekuatan yang mengarahkan perilaku, sehingga Muslim yang "memiliki" kekayaan merasa terikat dengan perintah-perintah serta batasan-batasan yang telah digariskan oleh Allah Yang Mahakuasa dan Mahaagung—menjadikannya sebagai sekadar seorang wakil yang selalu berkewajiban menjalankan segala kehendak pihak yang mengangkatnya sebagai wakil atau khalifah.

Ketika kita melihat makna ini, kita menemukan bahwa ia tidak menjelaskan justifikasi kepemilikan pribadi dari sudut pandang doktrin ekonomi, karena kepemilikan pribadi (baik itu atas dasar *khilâfah* maupun selainnya) menuntut justifikasi doktrinal yang menjelaskan: mengapa seseorang ditunjuk sebagai wakil atau khalifah, dan bukannya orang lain? Semata-mata persoalan pemberian amanah tidaklah cukup sebagai jawaban. Jawaban atas pertanyaan ini kita temukan dalam penjelasan ekonomi dari kepemilikan pribadi berdasarkan basis tertentu, misalnya berdasarkan basis kerja serta hubungan antara pekerja dan hasil kerjanya.

Maka, kita mengetahui bahwa pemberian label amanah pada kepemilikan pribadi, misalnya, belumlah memadai bagi formulasi teori

distribusi, sebab hal ini tidak memberikan penjelasan ekonomi atas fenomena tersebut. Pelabelan ini menciptakan sebuah cara pandang spesifik ihwal kepemilikan berdasarkan basis bahwa ia (kepemilikan) adalah murni sebuah amanah. Jika cara pandang ini tumbuh, dominan, dan menjadi lazim di tengah-tengah masyarakat, maka ia akan menjadi sebuah kekuatan yang membatasi perilaku para individu, di mana mereka mengadopsinya sehingga menjadi cerminan pemikiran mereka tentang kepemilikan, sedemikian hingga kekayaan menginspirasi pikiran si "pemilik" kekayaan. Dengan begitu, konsepsi *khilâfah* menjadi sebuah kekuatan dinamis yang menentukan dalam kehidupan ekonomi dan kehidupan sosial.

Interpretasi etis [dari kepemilikan] menjustifikasi konsepsi-konsepsi kepemilikan tersebut, yang mana setiap Muslim biasa bersentuhan dengan berbagai konsepsi itu—yang berasal dari Islam. Seorang Muslim secara mental dan spiritual menyatu dengan konsepsi-konsepsi tersebut, di mana segala rasa dan aktivitasnya selaras dengan berbagai konsepsi itu.

Dasar dari konsepsi-konsepsi tersebut adalah konsep *khilâfah* yang kini tengah kita bicarakan. Semua properti adalah properti Allah. Dialah Pemilik sebenarnya. Manusia hanyalah khalifah-Nya di muka bumi, menjadi wali-Nya atas bumi dan segala kekayaan yang dikandungnya.

Allah Yang Mahatinggi berfirman, *"Dialah yang menjadikan kalian khalifah-khalifah di muka bumi. Barang siapa yang kafir, maka [akibat] kekafirannya menimpa dirinya sendiri. Dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kemurkaan pada sisi Tuhan mereka, dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kerugian mereka belaka"* (Q.S. Fathir [35]: 39).

Allah Yang Mahatinggi-lah yang menganugerahkan amanah ini kepada manusia, dan jika Dia berkehendak, Dia bisa menariknya kembali. *"Dan Tuhan kalian Mahakaya, lagi mempunyai rahmat. Jika Dia menghendaki niscaya Dia memusnahkan kalian dan mengganti kalian dengan siapa yang dikehendaki-Nya setelah kalian [musnah], sebagaimana Dia telah menjadikan kalian dari keturunan orang-orang lain"* (Q.S. al An'âm [6]: 133).

Pemberian amanah meniscayakan penerima amanah untuk mengikuti instruksi pihak yang memberikan amanah. Allah SWT berfirman, *"Berimanlah kalian kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari harta kalian yang Allah telah menjadikan kalian menguasainya. Maka orang-orang yang beriman di antara kalian dan menafkahkan [sebagian] dari hartanya memperoleh pahala yang besar"* (Q.S. al Hadîd [57]: 7).

Maka, sebagaimana lazimnya pemberian amanah meniscayakan manusia untuk mempertanggungjawabkan amanah itu kepada si pemberi amanah, dalam hal ini manusia juga berada dalam pengawasan Allah (Sang Pemberi amanah) berkenaan dengan penggunaan dan pemanfaatan amanah yang telah diberikan-Nya. Allah Yang Mahatinggi berfirman, *"Kemudian Kami jadikan kalian pengganti-pengganti [mereka] di muka bumi sesudah mereka, supaya Kami memperhatikan bagaimana kalian berbuat"* (Q.S. Yunus [10]: 14).

Amanah Allah ini adalah milik keseluruhan masyarakat, karena Allah Yang Mahatinggi telah menciptakan kekayaan dunia untuk digunakan dan dimanfaatkan manusia. Manusia di sini berarti masyarakat yang mencakup seluruh individu. *"Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kalian..."* (Q.S. al Baqarah [2]: 29).

Bentuk-bentuk penguasaan, seperti kepemilikan dan hak-hak khusus, tidak lain dimaksudkan untuk memfasilitasi masyarakat dalam

menjalankan kewajibannya memakmurkan dunia. Allah Yang Mahatinggi berfirman, *"Dan Dialah yang menjadikan kalian penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebagian kalian atas sebagian [yang lain] beberapa derajat, untuk menguji kalian tentang apa yang diberikan-Nya kepada kalian. Sesungguhnya Tuhan kalian amat cepat siksaan-Nya, dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"* (Q.S. al An'âm [6]: 165).

Adanya sejumlah orang yang dianugerahi kepemilikan dan hak-hak khusus sementara yang lainnya tidak, dan adanya perbedaan derajat di antara masyarakat dalam hal *khilâfah*, merupakan sejenis ujian berkenaan dengan kemampuan dan kapasitas masyarakat dalam menunaikan tugas pentingnya sebagai pengemban amanah. Berdasarkan hal ini, kepemilikan pribadi menjadi jalan bagi masyarakat dalam menunaikan kewajibannya sebagai pengemban amanah. Kepemilikan pribadi mengemban fungsi sosial sebagai sebuah manifestasi amanah umum, bukan label hak dan kendali absolut. Diriwayatkan oleh Imam Ja'far ash Shâdiq, "Sungguh, Allah telah menganugerahi kalian kekayaan yang berlimpah ini bukan untuk kalian timbun, melainkan untuk kalian manfaatkan demi tujuan yang telah Dia tunjukkan kepada kalian."

Karena *khilâfah* sesungguhnya milik masyarakat dan kepemilikan pribadi merupakan jalan bagi masyarakat dalam menunaikan tugasnya sebagai pengemban *khilâfah*, maka ketika sebuah properti menjadi milik individu, keterkaitannya dengan masyarakat tetap tidak terputus, begitu pula tanggung jawab masyarakat atasnya. Sebaliknya, masyarakat wajib melindungi properti dari pemiliknya yang secara mental lemah, dalam kasus si pemilik belum dewasa, karena individu yang belum atau tidak dewasa [secara mental] tidak mampu memainkan perannya dengan baik dalam hal *khilâfah*. Berkenaan degan hal ini,

Allah Yang Mahatinggi berfirman, *"Dan janganlah kalian serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian [dari hasil harta itu] dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik"* (Q.S. an Nisâ' [4]: 5).

Tanggung jawab ini ditujukan kepada masyarakat, karena *khilâfah* adalah milik masyarakat. Masyarakat dilarang memasrahkan properti kepada orang yang lemah pemahamannya. Hal ini guna melindungi properti ini dan agar properti ini bisa dimanfaatkan demi kepentingan pemiliknya.

Meskipun faktanya ayat di atas bicara tentang properti orang yang lemah pemahamannya, ia juga mengikat masyarakat dengan mengatakan, *"Dan janganlah kalian serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta...."* Dari sini dapat digali pemahaman bahwa *khilâfah* pada prinsipnya adalah milik masyarakat, dan properti merupakan milik *khilâfah*, termasuk properti yang dimiliki seorang individu dengan status milik pribadi. Selanjutnya ayat ini mengindikasikan tujuan dan misi *khilâfah* serta menjelaskan properti dengan mengatakan, "*...harta yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan....*" Jadi, Allah telah menciptakan kekayaan untuk masyarakat, dalam pengertian Dia telah menunjuk masyarakat sebagai wali dari kekayaan itu. Kekayaan itu bukanlah untuk dihabiskan sia-sia atau didiamkan tanpa dimanfaatkan. Kewajiban masyarakatlah untuk memanfaatkan dan melestarikannya. Maka, jika tujuan ini tidak dapat direalisasikan melalui seorang individu, masyarakat bertanggung jawab untuk merealisasikannya.[8]

Dengan ini individu dibuat sadar akan tanggung jawabnya dalam penggunaan dan pemanfaatan kekayaan di hadapan Allah Yang Mahatinggi yang merupakan Pemilik Sebenarnya dari segala sesuatu. Lebih jauh, individu juga dibuat bertanggung jawab kepada masyarakat

karena faktanya *khilâfah* adalah milik masyarakat dan kepemilikan kekayaan (properti) hanyalah salah satu manifestasi dan cara *khilâfah.* Atas dasar inilah masyarakat berhak mengambil alih pengelolaan properti milik seorang individu yang tidak mampu memanfaatkannya sebagaimana mestinya karena usianya yang belum dewasa atau karena ia menderita lemah mental. Demikian pula, masyarakat berhak mencegah individu dewasa memanfaatkan propertinya demi tujuan yang buruk (membahayakan), misalnya dengan memukul tangannya jika ia memanfaatkan propertinya untuk tujuan jahat atau curang, sebagaimana Nabi saw. memukul tangan Samrah ibnu Jundab serta memerintahkan agar pohon kurmanya ditebang dan dibuang karena Samrah menjadikan propertinya itu sebagai sumber kejahatan. Nabi saw. berkata kepada Samrah, "Engkau adalah orang yang penuh kejahatan."

Islam memberi kepemilikan pribadi konsepsi *khilâfah* dan menanggalkan seluruh asosiasi mental yang telah melekat padanya seiring perjalanan waktu. Islam melarang kaum Muslim menjadikan kepemilikan pribadi sebagai ukuran kehormatan dalam masyarakat Muslim dan memandangnya bernilai dalam hubungan sosial. Bahkan dalam hadis yang diriwayatkan dari Imam 'Alî ibnu Mûsâ ar Ridhâ dikatakan, "Seseorang yang bertemu dengan seorang Muslim miskin lalu menyapa dengan salam yang berbeda dari salamnya kepada orang kaya, Allah akan memandangnya dengan pandangan yang penuh kemarahan di hari kiamat."

Alquran menimpakan pembalasan yang buruk kepada para individu yang mengukur kehormatan mereka dan memperlakukan orang lain dengan ukuran kekayaan. Dinyatakan, *"Dia bermuka masam dan berpaling, karena telah datang seorang buta kepadanya. Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya [dari dosa], atau dia [ingin] mendapatkan pengajaran, lalu pengajaran itu*

memberi manfaat kepadanya? Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup, maka kamu melayaninya. Padahal tidak ada [celaan] atasmu kalau dia tidak membersihkan diri (beriman). Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera [untuk mendapatkan pengajaran], sedang ia takut kepada [Allah], maka kamu mengabaikannya" (Q.S. 'Abasa [80]: 1-10).

Dengan ini Islam menempatkan kembali kepemilikan pribadi ke tempatnya semula, mengembalikannya ke posisi sebenarnya sebagai salah satu jenis *khilâfah*, dan memasukkannya ke desain umum islami, tidak mengizinkan masyarakat merefleksikan entitasnya di ranah selain ranah spesifiknya, atau menciptakan standar kehormatan material, karena ia merupakan *khilâfah*, bukan hak personal.

Dalam bentuk yang luhur, Alquran telah menerangkan pengertian kepemilikan pribadi dan refleksinya pada pikiran manusia. Hal ini dengan jelas mengungkap keyakinan Islam, yakni bahwa pengertian yang berbeda dan usaha-usaha memperluas jangkauan kepemilikan pribadi ke ranah-ranah di luar ranah orisinalnya merupakan hasil dari kesalahpahaman terhadap makna kepemilikan—memandangnya sebagai hak personal, bukan sebagai *khilâfah* (perwalian) yang memiliki berbagai kewajiban dan manfaatnya sendiri.

Dan bentuk terluhurnya adalah kisah yang dibawakan Alquran tentang dua orang, yang mana salah satunya dianugerahi kekayaan oleh Allah dan ditunjuk sebagai wali atas dua kebun alami.[9]

"... dan ia mempunyai kekayaan besar, maka ia berkata kepada kawannya [yang Mukmin] ketika ia bercakap-cakap dengannya, 'Hartaku lebih banyak daripada hartamu dan pengikut-pengikutku lebih kuat'" (Q.S. al Kahfi [18]: 34).

Ia percaya bahwa tingginya posisi sosialnya membuatnya bisa berkata kasar kepada kawannya.

"Dan ia memasuki kebunnya sedang ia zalim terhadap dirinya sendiri..." (Q.S. al Kahfi [18]: 35).

Dengan mengingkari fungsi dan karakteristik kepemilikan, ia mengundang kerusakan dan kehancuran.

"... ia berkata, 'Aku kira kebun ini tidak akan binasa selama-lamanya, dan aku tidak mengira hari kiamat itu akan datang, dan jika sekiranya aku dikembalikan kepada Tuhanku, pasti aku akan mendapat tempat kembali yang lebih baik daripada kebun-kebun itu.' Kawannya [yang Mukmin] berkata kepadanya sedang ia bercakap-cakap dengannya, 'Apakah kamu kafir kepada [Tuhan] yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu Dia menjadikan kamu seorang laki-laki yang sempurna? Tetapi aku [percaya bahwa] Dialah Allah, Tuhanku, dan aku tidak mempersekutukan seorang pun dengan Tuhanku. Dan mengapa kamu tidak mengucapkan tatkala kamu memasuki kebunmu, 'Sungguh atas kehendak Allah semua ini terwujud, tiada kekuatan kecuali dengan pertolongan Allah"..." (Q.S. al Kahfi [18]: 35-39).

Padahal semua itu adalah amanah yang Allah titipkan kepadanya, yang mana ia wajib menunaikan kewajibannya sebagai wali, dan ia tidak boleh congkak, sombong, arogan, atau diliputi rasa bangga dan pongah.

"... 'Sekiranya kamu anggap aku lebih sedikit darimu dalam hal harta dan keturunan, maka mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku [kebun] yang lebih baik daripada kebunmu [ini]; dan mudah-mudahan Dia mengirimkan ketentuan (petir) dari langit kepada kebunmu, hingga [kebun itu] menjadi tanah yang licin, atau airnya menjadi surut ke dalam tanah, maka sekali-kali kamu tidak dapat menemukannya lagi.' Dan harta kekayaannya

dibinasakan, lalu ia membolak-balikkan kedua tangannya (tanda menyesal) terhadap apa yang ia telah belanjakan untuk itu, sedang pohon anggur itu roboh bersama para-paranya dan ia berkata, 'Aduhai kiranya dulu aku tidak mempersekutukan seorang pun dengan Tuhanku'" (Q.S. al Kahfi [18]: 39-42).

Dengan mempersempit entitas kepemilikan pribadi dan membatasinya pada ranah orisinalnya berdasarkan konsepsi *khilâfah*, kepemilikan berubah menjadi sebuah sarana, bukan tujuan akhir. Seorang Muslim yang secara mental dan spiritual meyakini hal ini, memiliki cara pandang yang sama dengan Islam berkenaan dengan kekayaan, yakni sebagai sarana mewujudkan tujuan *khilâfah* umum dan untuk memenuhi berbagai kebutuhan umat manusia, bukan untuk memuaskan hasrat menimbun dan menumpuk-numpuk yang tak akan pernah surut. Ada sebuah hadis Rasulullah saw. yang berbicara mengenai pandangan tentang kekayaan ini—bahwa kekayaan adalah instrumen atau sarana, "Dari harta kalian tidak ada yang merupakan milik kalian, kecuali apa yang kalian habiskan untuk makan, atau apa yang kalian kenakan untuk pakaian, atau apa yang kalian simpan (dalam bentuk pahala) dengan membelanjakannya di jalan Allah." Dalam hadis yang lain, Rasulullah saw. diriwayatkan telah bersabda, "Hamba Allah berkata hartaku, hartaku, padahal dari hartanya itu yang merupakan miliknya adalah apa yang telah ia makan dan habiskan, apa yang telah ia pakai dan kenakan, atau apa yang telah ia belanjakan [di jalan Allah] dan simpan (dalam bentuk pahala). Sedangkan sisanya ia akan tinggalkan dan wariskan bagi orang-orang lain."

Islam telah menentang pandangan yang melihat kepemilikan sebagai tujuan akhir, bukan sekadar dengan meluruskan maknanya dan membatasinya pada ranah orisinalnya, namun juga dengan melancarkan langkah positif untuk menentang pandangan tersebut serta membuka cakrawala yang lebih luas bagi individu—bukan sekadar

cakrawala sempit berdasarkan perspektif material saat ini—dan melangkah lebih jauh dari sekadar langkah kepemilikan pribadi yang berakhir seiring dengan kematian. Islam menyampaikan kabar baik bagi kaum Muslim tentang keuntungan dalam bentuk lain. Keuntungan yang bertahan lebih lama; keuntungan yang membangkitkan motivasi yang lebih tinggi bagi orang yang mempercayainya. Atas dasar ini, ketika kepemilikan pribadi menghalangi peraihan keuntungan tersebut, maka ia menjadi kerugian. Sedangkan jika kepemilikan dilepaskan (dibelanjakan di jalan Allah) dan "ditukar" dengan sesuatu yang lebih besar (ganjaran dari Allah), ia akan menjadi keuntungan di hari kemudian. Jelas bahwa kepercayaan ini—pada penggantian atas kekayaan [yang dibelanjakan di jalan Allah], pada perspektif yang lebih luas, dan pada keuntungan yang lebih besar—memainkan peran positif dalam memupuskan motif egois dari kekayaan, dan dalam mengubah cara pandang terhadap kekayaan—dari tujuan akhir menjadi sarana.

Allah Yang Mahatinggi berfirman:

"Dan barang apa saja yang kalian nafkahkan, maka Allah akan menggantinya, dan Dialah Pemberi rezeki yang sebaik-baiknya" (Q.S. Saba` [34]: 39).

"Dan apa saja harta yang baik yang kalian nafkahkan [di jalan Allah], maka pahalanya itu untuk kalian sendiri. Dan janganlah kalian membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhaan Allah. Dan apa saja harta yang baik yang kalian nafkahkan, niscaya kalian akan diberi pahalanya dengan cukup sedang kalian sedikit pun tidak akan dianiaya (dirugikan)" (Q.S. al Baqarah [2]: 272).

"Dan kebaikan apa saja yang kalian perbuat untuk diri kalian niscaya kalian beroleh [balasan]-nya di sisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya" (Q.S. al Muzzammil [73]: 20).

"Pada hari ketika tiap-tiap diri mendapati segala kebajikan dihadapkan [di wajahnya]... " (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 30).

"Dan apa saja kebajikan yang mereka kerjakan, maka sekali-kali mereka tidak dihalangi [menerima pahala]-nya; dan Allah Maha Mengetahui orang-orang yang bertakwa" (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 115).

Alquran telah membandingkan pandangan luas tentang ukuran untung-rugi yang tidak hanya berorientasi saat ini (jangka pendek), dengan pandangan sempit kapitalis yang tidak memiliki ukuran lain selain ukuran untung-rugi saat ini. Pandangan sempit kapitalis ini dinaungi bayang-bayang kemiskinan dan bertentangan dengan pemikiran yang menjadikan kepemilikan pribadi memiliki tujuan yang lebih luas dan lebih umum ketimbang sekadar motif menimbun [harta] dan keegoisan. Bayang-bayang kerugian besar dan kemiskinan mengungkung pandangan sempit kapitalis. Alquran telah menyematkan pandangan sempit kapitalis ini kepada setan:

"Setan menjanjikan (menakut-nakuti) kalian dengan kemiskinan dan menyuruh kalian berbuat kejahatan (kikir); sedang Allah menjanjikan untuk kalian ampunan dari-Nya dan karunia. Dan Allah Mahaluas [karunia-Nya] lagi Maha Mengetahui" (Q.S. Al Baqarah [2]: 268).

Batasan Waktu Hak-hak Khusus

Teori umum yang mengatur hak-hak khusus dalam cara yang telah kita bahas, menetapkan batas waktu bagi hak-hak ini secara umum. Setiap kepemilikan dan hak dalam Islam dibatasi oleh masa hidup si pemilik properti, dan ia tidak boleh memperpanjangnya hingga tak berbatas. Karena itu, dalam Islam individu tidak memiliki hak untuk menentukan nasib propertinya setelah ia meninggal dunia. Nasib

propertinya telah ditetapkan oleh hukum di bawah aturan-aturan dan ketentuan-ketentuan legislatif tentang pewarisan, yang mengatur distribusi kekayaan pribadi yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal dunia. Dalam hal ini, Islam berbeda dari masyarakat-masyarakat kapitalis. Masyarakat kapitalis meyakini bahwa otoritas individu atas kekayaan pribadinya memiliki jangkauan yang jauh dan memberinya hak untuk menentukan nasib kekayaannya itu setelah kematiannya, termasuk untuk mewariskannya kepada siapa pun yang ia kehendaki dengan cara apa pun sesuai yang ia inginkan.

Faktanya, batasan waktu terhadap hak-hak khusus ini merupakan konsekuensi dari teori Islam tentang distribusi praproduksi yang menjadi dasar bagi [pelimpahan] hak-hak ini. Berdasarkan teori ini kita telah mengetahui bahwa hak-hak khusus didasarkan pada dua basis. Basis pertama adalah penciptaan kesempatan (peluang) untuk mengambil keuntungan dari [kekayaan] alam dengan jalan me-reklamasinya. Si pereklamasi mendapat kepemilikan atas peluang yang ia hasilkan lewat kerja reklamasinya, dan dengan itu orang-orang lain dilarang merampas peluang yang telah ia hasilkan. Basis kedua adalah pemanfaatan kekayaan alam secara sinambung untuk tujuan produktif (mendapat profit). Basis ini memberi individu hak prioritas untuk memanfaatkan kekayaan alam itu selama ia terus memanfaatkannya demi tujuan produktif. Kedua basis ini tidak bisa tetap utuh setelah kematiannya. Misalnya, peluang yang ia ciptakan dengan kerjanya mereklamasi tanah mati, tidak lagi mempunyai pemilik. Maka, individu mana pun yang kemudian datang memanfaatkan tanah tersebut tidak bisa dikatakan merampas haknya setelah kematiannya. [Dengan kematiannya,] secara alami ia tidak lagi memiliki peluang itu. Begitu pula yang berlaku dalam kasus pemanfaatan kekayaan alam secara sinambung. Pada saat kematian, hak-hak khusus kehilangan jus-

tifikasinya yang diberikan oleh teori umum [Islam tentang distribusi praproduksi].

Karena itu, batasan waktu bagi hak-hak dan kepemilikan pribadi sebagaimana yang digariskan oleh hukum waris *syarî'ah*, membentuk satu bagian dari struktur doktrin ekonomi dan terkait dengan teori umum distribusi.

Batasan waktu ini mengungkapkan sisi negatif dari satu bagian hukum waris, yang menyatakan bahwa hubungan antara individu dan kekayaan pribadinya terputus saat kematiannya. Sementara sisi positif dari hukum waris, yang membatasi para pemilik baru (yang berhak mewarisi) dan mengatur distribusi kekayaan tersebut di antara mereka, bukanlah konsekuensi dari teori umum distribusi praproduksi, melainkan terkait dengan teori-teori lain dari ekonomi Islam sebagaimana akan kita lihat dalam diskusi-diskusi kita setelah ini.

Meskipun Islam telah menetapkan batas waktu bagi kekayaan pribadi—dengan menetapkan masa hidup si pemilik sebagai batasnya serta tidak mengizinkan si pemilik untuk mewasiatkan dan membelanjakan kekayaannya sekehendak hati setelah kematiannya—ia (Islam) mengecualikan sepertiga bagian harta yang ditinggalkan, mengizinkan si pemilik untuk memutuskan sendiri penggunaan sepertiga bagian itu setelah kematiannya. Hal ini tidak bertantangan dengan fakta yang telah kita ketahui ihwal batasan waktu [bagi kekayaan pribadi] dan kaitannya dengan teori umum, karena teks-teks hukum yang memuat izin bagi si pemilik untuk memutuskan sendiri nasib sepertiga harta peninggalannya, secara eksplisit mengindikasikan izin ini—yang mana izin ini adalah pengecualian yang bersifat khusus. Diriwayatkan bahwa 'Alî ibnu Yaqtîn bertanya kepada Imam Mûsâ, "Berapa bagian dari harta, yang menjadi milik si pemiliknya pada saat kematiannya?" "Sepertiga," jawab Imam, "dan sepertiga itu [sebenarnya] terlalu banyak."

Diriwayatkan pula dari Imam ash Shâdiq, "[Batas] wasiat adalah seperempat dan seperlima [harta], yang mana ini lebih disukai ketimbang sepertiga." Juga diriwayatkan dalam sebuah hadis *qudsi*, di mana Allah Yang Mahatinggi berfirman kepada anak Adam (manusia), *"Aku telah menganugerahi kalian tiga hal. (1) Aku telah menyembunyikan [keburukan-keburukan kalian] yang jika diketahui oleh para anggota keluarga kalian, niscaya mereka tak akan mau menguburkan kalian. (2) Aku telah memberi banyak kepada kalian lalu meminta sebagiannya sebagai pinjaman, maka kenapa kalian tidak meminjamkannya demi kebaikan? (3) Dan Aku telah memberi kalian wewenang atas sepertiga bagian [dari harta kalian] saat kematian kalian, maka kenapa kalian tidak menjadikannya sebagai kebaikan?"*

Berdasarkan riwayat-riwayat di atas, sepertiga bagian tadi merupakan hak si pemilik yang merupakan anugerah Allah kepada hamba-Nya pada saat kematiannya. Namun, hal ini bukanlah perpanjangan batas waktu hak dan kepemilikan yang telah didapatkannya selama masa hidupnya. Semua ini mengindikasikan bahwa izin bagi si pemilik untuk mewasiatkan sepertiga harta peninggalannya, adalah sebuah kekecualian atas aturan yang berlaku, sekaligus merupakan pengakuan atas fakta yang telah kita bicarakan ihwal batas waktu [bagi kekayaan] dan hubungannya dengan teori umum.

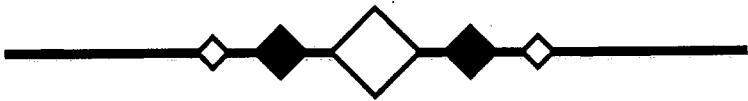
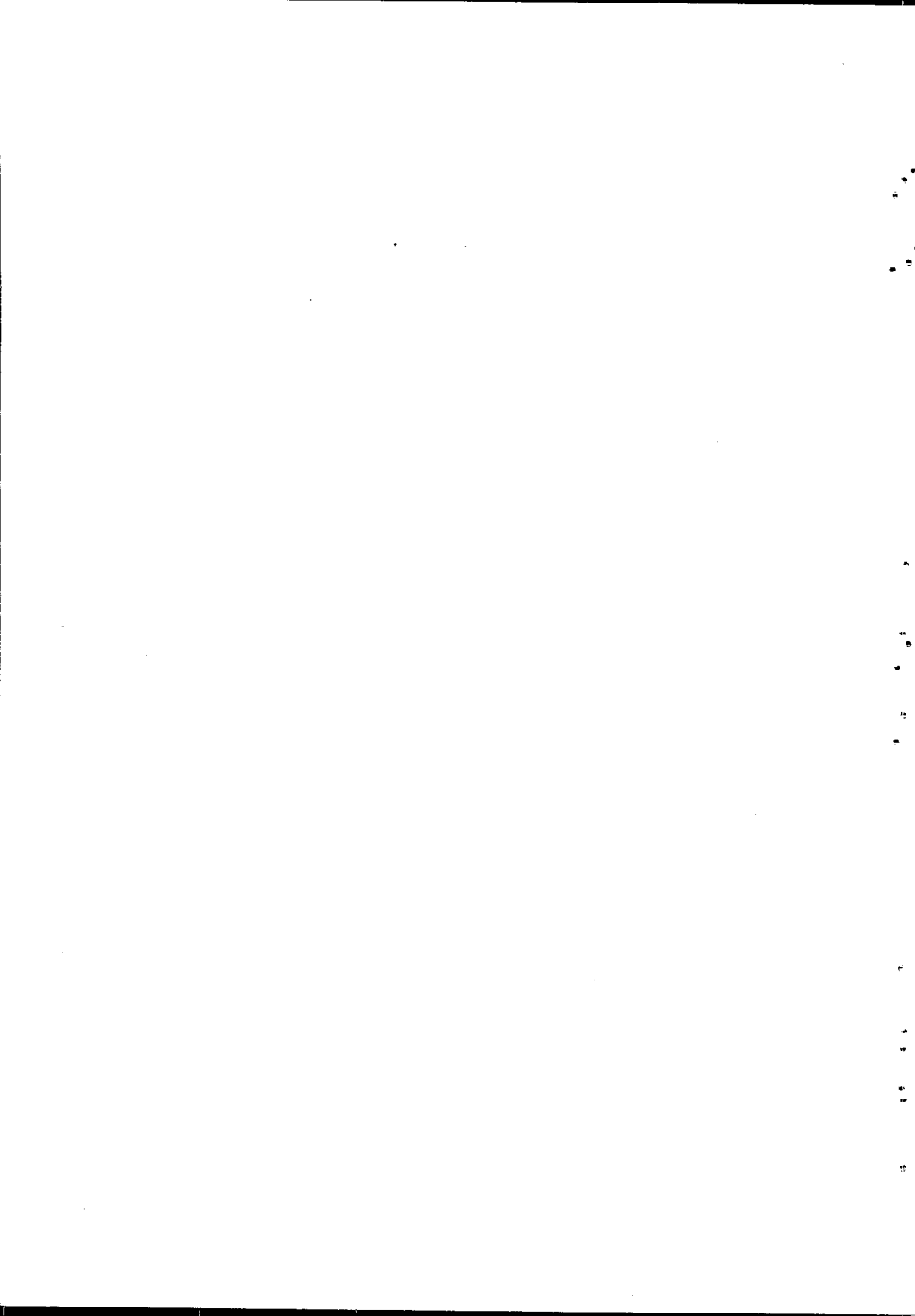
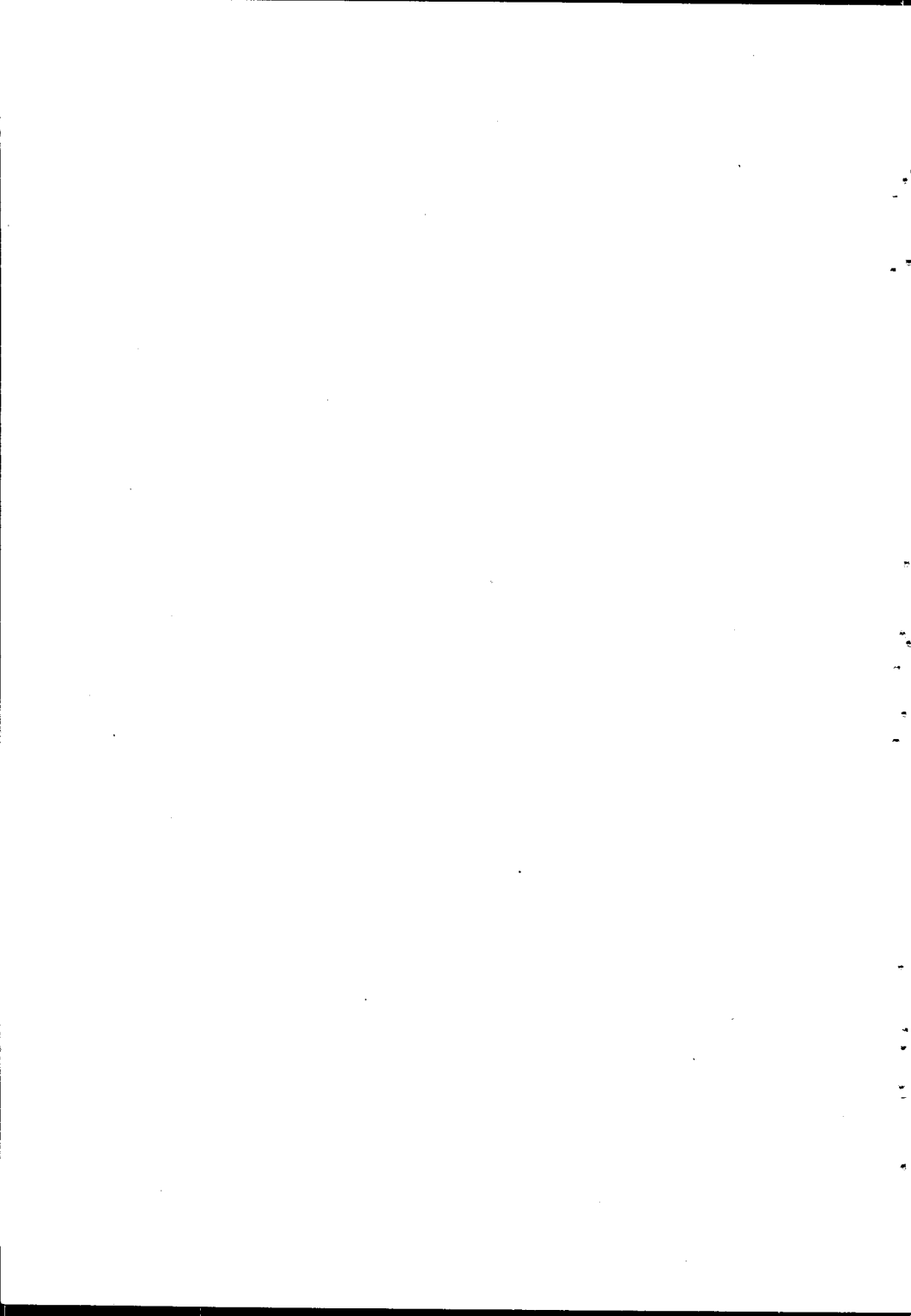
Dengan mengundangkan pengecualian ini, *syarî'ah* bertujuan mendapatkan kontribusi lebih bagi keadilan sosial. Pengecualian ini memungkinkan seorang individu—ketika bersiap meninggalkan kekayaan duniawinya dan memasuki alam baru (alam baka)—memanfaatkan kekayaannya itu demi kebaikannya di alam barunya. Sangat mungkin pada saat menjelang kepergiannya dari dunia, dorongan material dan hasrat jasmaniah seorang Muslim telah mereda. Keadaan ini tentu mendorongnya untuk memikirkan hal-hal baru,

seperti membelanjakan (memanfaatkan) hartanya demi masa depannya di kehidupan selanjutnya yang ia jelang. Inilah 'kebaikan' (*khair*) yang dimaksud riwayat di atas. Individu yang tidak memanfaatkan haknya ini (hak untuk berwasiat agar hartanya dimanfaatkan demi masa depannya di kehidupan selanjutnya) berarti mengabaikan peringatan yang telah diberikan serta lalai merealisasikan tujuan *syarî'ah* dalam hal ini.

Pada saat yang sama, Islam mendorongnya untuk berwasiat atas sepertiga kekayaan atau propertinya. Islam membujuknya agar memanfaatkan kesempatan terakhir yang ia miliki untuk menjamin keselamatan masa depanya dan kehidupannya di akhirat, dengan cara berwasiat agar sepertiga hartanya itu dimanfaatkan demi kebaikan masyarakat dan keadilan sosial.

Jadi, batasan waktu bagi properti adalah hukum yang fundamental, sedangkan izin [untuk berwasiat] atas sepertiga bagiannya merupakan pengecualian dengan tujuan yang terkait dengan sisi-sisi lain ekonomi Islam.[]

BAGIAN II

BAB 1
TEORI PASCAPRODUKSI

DASAR TEORETIS DISTRIBUSI PASCAPRODUKSI DI ANTARA PARA AGEN PRODUKSI[1]

Struktur Atas

'Allâmah al Hillî, seorang ulama-peneliti (*muhaqqiq*) Muslim, menyatakan dalam kitabnya, *Asy Syarâ'i'*, bab *Wikâlah* (perwakilan), bahwa *wikâlah* dalam pekerjaan menebang kayu atau jenis pekerjaan lain yang sejenis, adalah tidak sah. Contohnya, jika seseorang menunjuk orang lain sebagai *wakîl* (wakil, agen)-nya untuk menebang kayu di hutan demi kepentingannya, maka *wikâlah* dalam hal ini tidak sah. Orang itu (si penunjuk) tidak menjadi pemilik kayu yang ditebang oleh orang yang ia tunjuk sebagai wakilnya. Alasannya adalah, pekerjaan menebang kayu di hutan atau jenis pekerjaan lainnya yang sejenis, pada dasarnya tidak menghasilkan pengaruh atau hak khusus apa pun bagi seseorang kecuali bila ia sendiri yang melakukan pekerjaan itu atau ia secara langsung mencurahkan usahanya dalam pekerjaan menebang kayu, atau menyabit rumput, atau jenis pekerjaan lainnya yang serupa. Yang diakui oleh *syarî'ah*, sebagaimana ditafsirkan oleh Muhaqqiq al Hillî, adalah *iqâ'* (pelaksanaan) pekerjaan-pekerjaan tersebut atau usaha langsung individu.

1. Berikut ini adalah pernyataan 'Allâmah al Hillî dalam kitabnya (*Asy Syarâ'i'*), "Pekerjaan-pekerjaan di mana *niyâbah*

(perwakilan) tidak sah adalah pekerjaan-pekerjaan yang aturan-aturannya menyatakan bahwa *syarî'ah* menuntut pelaksanaan pekerjaan-pekerjaan tersebut oleh yang bersangkutan sendiri. Contohnya adalah *thahârah* (ritual penyucian) ... ; salat, selama seseorang hidup; puasa; iktikaf; kewajiban haji bagi yang mampu; iman; nazar; *al qasm bainaz zawajât* (adil terhadap para istri); *zhihâr* (di mana seorang suami membandingkan punggung istrinya dengan punggung ibunya atau wanita lain dalam derajat yang dilarang dalam perkawinan); *li'ân* (menuduh istri berzina); *qadhâ'i al 'iddah* (penyempurnaan masa tunggu bagi seorang janda sebelum melangsungkan pernikahan berikutnya); *janâbah* (mandi wajib); *itqâth* (menemukan barang yang tidak diketahui siapa pemiliknya di tempat umum); menebang kayu dan [menyabit] rumput."

2. Berkenaan dengan *wikâlah,* 'Allâmah al <u>H</u>illî menyatakan dalam kitabnya, *At Tadzkirah*, "Keabsahan *wikâlah* dalam [kaitannya dengan] properti mubah seperti berburu, menebang kayu dan [menyabit] rumput, reklamasi tanah mati, mengambil sejumlah air atau sejenisnya, memerlukan klasifikasi lebih jauh."
3. Disebutkan dalam *Kitâbul Qawâ'id*, "Sungguh, penunjukan seorang wakil guna mendapatkan kepemilikan atas properti mubah seperti kekayaan atau barang temuan yang tidak diketahui siapa pemiliknya, berburu atau menangkap hewan buruan atau ikan, atau bekerja menebang kayu atau [menyabit] rumput, perlu dikaji [lebih jauh]."
4. Sejumlah kitab-sumber para fakih, seperti *At Ta<u>h</u>rîr*, *Al Irsyâd*, *Al Îdhâ<u>h</u>*, dan lain-lain menyatakan pendapat yang sama.

5. Beberapa kitab-sumber para fakih lainnya bahkan tidak hanya menyatakan keraguan tentang *wikâlah* dalam hal ini atau menganjurkan penelaahan lebih jauh, namun juga—sebagaimana *Asy Syarâ'i'*—secara eksplisit menyatakan ketidakabsahannya, seperti *Al Jâmi' fil Fiqh* dan *As Sarâ'ir* dalam hal berburu. Sedangkan Syekh ath Thûsî dalam kitabnya, *Al Mabsûth* (dalam sejumlah salinannya), menyatakan ketidakabsahan penunjukan *wakîl* dalam kasus reklamasi tanah mati. Beliau juga menyatakan ketidakabsahan penunjukan *wakîl* dalam pekerjaan menebang kayu dan [menyabit] rumput.
6. 'Allâmah al Hillî mengaitkan *wikâlah* (perwakilan) dengan *ijârah* (pengupahan, kerja dengan upah yang besarannya definitif dan telah ditentukan di awal) dan menyatakan bahwa sebagaimana *wikâlah* tidak berlaku dalam kasus pekerjaan-pekerjaan tersebut, maka begitu pula dengan *ijârah* dalam kasus yang sama. Jadi, sebagaimana si penunjuk wakil tidak mendapat kepemilikan atas kayu yang ditebang, atau hewan hasil buruan, atau tanah mati yang direklamasi wakil yang ditunjuknya, begitu pula halnya dengan si pengupah: ia tidak beroleh kepemilikan atas hasil kerja pekerja yang ia upah.[2] 'Allâmah menyatakan dalam *At Tadzkirah*, "Jika kita mengesahkan *wikâlah* dalam hal-hal tersebut, maka kita pun harus mengesahkan *ijârah* dalam kasus yang sama. Bila begitu, jika seseorang mengupah pekerja untuk menebang kayu, atau mengambil air, atau mereklamasi sebidang tanah mati, maka perbuatannya itu dianggap sah dan ia menjadi pemilik dari hasil kerja pekerja yang ia upah. Namun, jika kita menyangkal keabsahan yang satu (*wikâlah*), maka kita juga menyangkal keabsahan yang lain (*ijârah*). Maka, pekerjaan itu adalah bagi si pekerja yang diupah."

Al Ishfahânî, seorang ulama-peneliti, menguatkan pendapat di atas dalam kitab *Al Ijârah*, "Mengupah pekerja [dalam kasus kekayaan alam] tidak memberikan hak kepemilikan kepada si pengupah, yakni orang yang membayar upah, atas apa pun yang dihasilkan (didapatkan) si pekerja lewat kerja fisiknya. Jadi, jika si pekerja beroleh hasil, maka itu menjadi miliknya, sementara si pengupah tidak mendapat apa-apa."

7. 'Allâmah al Hillî menyatakan dalam *Al Qawâ'id*, "Jika seseorang menangkap hewan buruan, atau menebang kayu, atau menyabit rumput dengan tujuan bahwa apa pun yang ia hasilkan dari kerjanya akan diperuntukkan bagi dirinya sendiri dan orang lain, maka tujuannya ini tidaklah sah. Apa pun yang ia dapatkan, seluruhnya akan menjadi miliknya seorang."[3]
8. Dalam kitab *Miftâhul Karâmah*, Syekh ath Thûsî, 'Allâmah al Hillî, dan Al Ishfahânî sama-sama berpendapat bahwa jika seseorang menguasai kekayaan alam dengan tujuan agar apa yang ia kuasai itu menjadi miliknya dan juga milik orang lain, [maka tujuan itu tidak sah dan] semuanya akan menjadi miliknya seorang.
9. Dalam *Al Qawâ'id*, 'Allâmah al Hillî menyatakan, "Jika seorang individu meminjamkan jaring untuk menangkap hewan buruan dengan tujuan mendapat bagian, maka hewan buruan yang terjaring menjadi milik si pemburu, sedangkan ia (si pemilik jaring) berhak mendapat bayaran atas penggunaan jaringnya." Sejumlah kitab-sumber para fakih lain—seperti *Al Mabsûth*, *Al Muhadzdzab*, *Al Jâmi'*, dan *Asy Syarâ'i'*—menguatkan pernyataan ini.
10. Dalam kajian tentang berburu dalam kitab *Al Jawâhir* karya Muhaqqiq an Najafî dinyatakan, "Jika seorang individu menggunakan suatu alat berburu dan menangkap hewan

buruan dengannya, saya tidak menemukan pendapat fakih yang bertentangan dengan pendapat ini, bahwa hewan buruan itu menjadi milik si pemburu, bukan milik si pemilik alat, bahkan jika kenyataannya ia (si pemburu) menangkap hewan buruan itu dengan alat yang tidak sah (ilegal) ia gunakan. Hal ini dikarenakan kepemilikan atas properti-properti mubah didapat melalui kerja langsung (*direct labour*), dan si pengguna alat (si pemburu) telah berlaku demikian. Tentu, biaya sewa alat harus ia bayar ketika ia usai memanfaatkan alat itu—bahkan jika ia tidak berhasil menangkap hewan buruan dengan alat itu—demi mengganti peluang [untuk mendapat keuntungan dari alat itu] yang lepas dari tangan si pemilik alat."

11. Dalam kitab *Al Mabsûth*, Syekh ath Thûsî menyatakan perihal persekutuan (perkongsian, *partnership*), "Jika seorang individu memerintahkan orang lain menangkap hewan buruan untuknya, kemudian orang itu pergi berburu dengan tujuan agar hewan tangkapannya menjadi milik individu yang memerintahkannya untuk berburu dan bukan menjadi miliknya, milik siapakah hewan tangkapan itu seharusnya? Ada satu pendapat bahwa kasus ini seperti ketika seorang pembawa air mengambil air dengan tujuan berbagi-hasil dengan rekannya (orang yang menyuruhnya). Harga (hasil penjualan) air itu sepenuhnya menjadi milik si pembawa air, sementara rekannya tidak berhak atas hasil yang didapat itu. Maka, dalam kasus ini hewan buruan yang didapat sepenuhnya menjadi milik orang yang melakukan perburuan, dan bukan menjadi milik individu yang menyuruhnya. Menurut pendapat lain, hewan buruan itu menjadi milik individu yang menyuruh, karena begitulah niat si pemburu dalam melakukan perburuan, dan niatlah yang diperhitungkan. Namun, pandangan pertama lebih kuat."

12. Mu<u>h</u>aqqiq al <u>H</u>illî menyatakan dalam *Asy Syarâ'i'*, "Jika seseorang meminjamkan, misalnya, hewan [pencari air] dan orang kedua meminjamkan kantong kulit (wadah air) kepada seorang pembawa air dengan tujuan agar mereka [bertiga] dapat berbagi-hasil, maka dalam kasus ini persekutuan tidak berlaku. Dalam kasus ini, apa pun hasil yang didapat menjadi milik si pembawa air, dan ia (si pembawa air) harus membayar kompensasi atas penggunaan hewan dan kantong kulit itu."

Teori

Keseluruhan struktur atas ini mengungkap fakta dasar ihwal teori umum distribusi pascaproduksi, serta—sebagai konsekuensinya—perbedaan yang material antara teori umum Islam tentang distribusi pascaproduksi dan apa yang berlaku dalam sistem ekonomi kapitalis.

Namun, alih-alih memulai dengan membuktikan teori ini lewat struktur atasnya, kita akan mulai dari formulasi gagasan general dan konsepsi umum ihwal sifat dari teori distribusi pascaproduksi melalui pemaparan sebuah contoh ilustratif tentangnya dari sistem ekonomi kapitalis, sehingga kita dapat mengetahui jangkauan teori distribusi pascaproduksi ini.

Setelah pemaparan [contoh] teori ini (teori distribusi pascaproduksi) dalam kerangka kapitalis, kita akan menghadirkan teori Islam tentang distribusi pascaproduksi; kita akan memberinya bentuk definitif, menjelaskannya, dan menunjukkan dengan jelas perbedaannya dengan teori kapitalis. Kemudian kita akan kembali kepada struktur atasnya untuk memperkuat dan mendukung asumsi-asumsi kita tentang teori Islam, juga untuk menjelaskan metode kita dalam membuktikan teori ini lewat struktur atasnya—yang mencerminkan garis-garis pedoman dan sifat-sifat utamanya. Demikianlah, perjalanan penyelidikan kita akan selesai dalam tiga tahap.

1. Contoh Ilustratif dari Ekonomi Kapitalis

Dalam mazhab konvensional sistem ekonomi kapitalis, proses produksi biasanya direduksi [sehingga hanya mempertimbangkan] faktor-faktor utama yang terlibat di dalamnya, dan gagasan umum ihwal distribusi hasil produksi didasarkan pada persekutuan faktor-faktor tersebut. Jadi, setiap faktor yang terlibat mendapatkan bagiannya sesuai dengan perannya dalam proses produksi tersebut.

Atas basis inilah sistem ekonomi kapitalis mendasarkan distribusi barang hasil produksinya—atau nilai uangnya—dalam empat porsi, yaitu:

1. Bunga.
2. Upah.
3. Biaya sewa.
4. Profit.

Upah adalah bagian (*share*) untuk buruh atau pekerja sebagai faktor utama dalam proses produksi dalam teori kapitalistik. Bunga adalah bagian untuk modal pinjaman. Profit adalah bagian untuk modal keseluruhan yang digunakan dalam proses produksi aktual. Sedangkan biaya sewa adalah bagian untuk kekayaan alam tertentu, yakni tanah.

Ada sejumlah modifikasi dalam metode produksi kapitalis ini pada sisi formalnya. Upah dan profit digolongkan ke dalam satu kelompok, dengan argumentasi bahwa profit adalah suatu bentuk upah bagi jenis kerja tertentu, yakni kerja pengorganisasian yang dilakukan oleh pengusaha (pengorganisasi proyek), di mana ia mengumpulkan faktor-faktor produksi yang berbeda—seperti modal, kekayaan alam, dan buruh—lalu mengalokasikan dan mengorganisasikan mereka dalam proses produksi.

Di sisi lain, biaya sewa meluas maknanya sehingga melampaui makna awalnya sebagai biaya sewa tanah. Jenis-jenis sewa yang

berbeda pun bermunculan dari bidang-bidang lain. Demikian pula, modal beroleh makna yang lebih komprehensif, mencakup semua kekayaan alam termasuk tanah.

Namun, terlepas dari berbagai modifikasi formal ini, pandangan esensial tentang distribusi kapitalis tetap utuh serta tak bergeser dengan adanya segala penyesuaian ini dan tidak mengalami perubahan apa pun. Pandangan tersebut meletakkan seluruh faktor produksi pada pijakan yang sama, dan setiap faktor itu—sebagai pemegang saham (yang ikut andil) dalam proses produksi—beroleh bagiannya masing-masing dari produk yang dihasilkan. Pekerja mendapat upah menurut metode yang sama. Atas dasar teori doktrinal yang sama, modal pinjaman, misalnya, mendapat bunga. Keduanya—dalam istilah kapitalis—adalah agen produksi dan kekuatan peserta dalam mekanisme organik operasi (proses produksi). Maka, sudah sewajarnya hasil produksi didistribusikan di antara faktor-faktor produksinya dalam proporsi yang ditetapkan oleh hukum permintaan dan penawaran, juga oleh kekuatan-kekuatan yang memengaruhi distribusi.

2. Teori Islam dan Perbandingannya dengan Teori Kapitalis

Islam menolak pandangan material doktrin kapitalis ini dan secara mendasar berbeda dengannya. Islam tidak meletakkan faktor-faktor produksi yang berbeda pada pijakan yang sama, tidak pula puas hanya dengan menyerahkan masalah distribusi hasil produksi pada proporsi yang ditetapkan oleh hukum permintaan dan penawaran sebagaimana yang berlaku dalam sistem ekonomi kapitalis. Sebaliknya, teori umum ekonomi Islam tentang distribusi pascaproduksi memandang bahwa hasil produksi—yang berupa bahan mentah alami—sepenuhnya menjadi milik si pekerja. Berbagai instrumen dan alat produksi yang digunakan oleh si pekerja dalam proses produksi, tidak memiliki bagian atas produk yang dihasilkan (bahan-bahan mentah alami yang

diperoleh). Semua itu hanyalah sarana yang membantu si pekerja dalam mencapai tujuan aktivitas produksi. Jika sarana-sarana ini merupakan milik individu lain selain si pekerja, maka si pekerja harus membayar individu itu (si pemilik sarana) atas sarana yang disediakannya sehingga si pekerja mampu mendulang keuntungan. Uang yang dibayarkan si pekerja kepada pemilik tanah, atau pemilik instrumen, atau pemilik alat yang berkontribusi dalam proses produksi, tidak merepresentasikan bagian (*share*) tanah, atau alat, atau instrumen itu—dalam kapasitas mereka sebagai faktor produksi—dalam produk yang dihasilkan. Uang itu merupakan kompensasi yang dibayarkan si pekerja kepada para pemilik sarana itu atas jasa mereka kepada si pekerja, dengan membolehkannya menggunakan sarana yang mereka miliki. Dalam kasus di mana sarana-sarana itu tidak dimiliki individu tertentu, atau milik si pekerja sendiri, maka kompensasi tidak berlaku. Dalam kasus ini, jasa yang dinikmati si pekerja adalah anugerah alam, bukan pemberian orang lain. Jadi, dalam teori Islam tentang distribusi pascaproduksi, pekerja adalah pemilik sebenarnya dari produk yang dihasilkan—yang berupa bahan mentah alami—sedangkan faktor-faktor produksi material tidak memiliki bagian dalam produk yang dihasilkan itu. Teori Islam memandang si pekerja sebagai sekadar debitur dari para pemilik sarana yang ia gunakan dalam aktivitas produksi. Maka, si pekerja wajib membayar kompensasi kepada para pemilik sarana atas jasa sarana milik mereka. Jadi, "bagian" sarana-sarana material yang terlibat dalam aktivitas produksi, semata merupakan kompensasi atas jasa yang diberikan dan merepresentasikan utang, yang mana pembayarannya merupakan kewajiban si pekerja dan tidak melambangkan kesetaraan antara sarana-sarana material dan kerja manusia, bukan pula pengakuan terhadap persekutuan (*partnership*) di antara mereka—atas dasar kesetaraan—dalam produk yang dihasilkan.

Dalam rangkaian kajian kita guna menemukan teori umum distribusi pascaproduksi, kita akan menemukan justifikasi teoretis bagi kompensasi yang diterima oleh para pemilik sarana material dari si pekerja. Justifikasi tersebut adalah bahwa sarana-sarana itu telah membantu dalam aktivitas produksi.

Jadi, perbedaan antara teori Islam tentang distribusi pascaproduksi dan teori kapitalis dalam hal ini sangatlah besar.

Perbedaan di antara kedua teori ini (teori Islam dan teori kapitalis) muncul dari penentuan status manusia dan perannya dalam aktivitas produksi. Peran manusia dalam pandangan kapitalis adalah sebagai sarana produksi, bukan tujuan produksi. Dalam hal ini, manusia berdiri di atas pijakan yang sama dengan semua sumber daya lain seperti kekayaan alam dan modal, saling berbagi dalam aktivitas produksi. Karena itu, ia beroleh bagian dari produk yang dihasilkan—yang berupa bahan mentah alami—atas dasar statusnya sebagai pemegang saham dan sebagai sarana produksi. Maka, dasar teoretis distribusi produk yang dihasilkan di antara manusia dan sarana-sarana material lain—yang berbagi dengannya dalam aktivitas produksi—menjadi satu.

Sedangkan status manusia dalam pandangan Islam adalah sebagai tujuan, bukan sarana. Karena itu, dalam hal distribusi produk yang dihasilkan, ia tidak berdiri sejajar dan tidak pula di atas pijakan yang sama dengan semua sarana material lainnya. Sebaliknya, teori Islam memandang bahwa sarana-sarana produksi material lainnya merupakan pembantu manusia dalam menjalankan aktivitas produksi, karena aktivitas produksi ditujukan bagi manusia, dan karena itu—pada tataran teoretis—bagian manusia (si pekerja) berbeda dari bagian sarana-sarana material. Jika sarana-sarana material tersebut merupakan milik orang lain selain si pekerja, dan si pemilik itu meminjamkan sarana-sarana miliknya untuk digunakan dalam aktivitas produksi, maka si

pekerja wajib memberinya kompensasi atas jasa sarana-sarana tersebut. Jadi, kompensasi di sini merupakan utang yang wajib dibayar oleh si pekerja atas jasa yang ia terima, dan secara teoretis tidak berarti pengakuan terhadap adanya bagian sarana-sarana material tersebut dalam produk yang dihasilkan.

Si pekerja dituntut untuk membayar kompensasi atas jasa sarana-sarana material tersebut. Jadi, dalam teori Islam, status sarana-sarana material adalah pembantu manusia (si pekerja), bukan partnernya. Demikian pula, status manusia sebagai tujuan aktivitas produksi menahbiskannya sebagai satu-satunya pemilik hak atas bahan-bahan alami yang merupakan anugerah Allah Yang Mahatinggi demi melayani manusia.

Fenomena terpenting yang mencerminkan perbedaan material di antara kedua teori ini (teori Islam dan teori kapitalis) adalah posisi kedua sistem ekonomi itu berkenaan dengan bahan mentah alami. Doktrin kapitalis mengizinkan praktik produksi kapitalistik. Misalnya, kapital (baca: pemilik modal) bisa mengupah buruh untuk menebang kayu di hutan atau menambang minyak dari sumurnya. Upah di sini merepresentasikan seluruh bagian buruh menurut teori distribusi kapitalis, sementara si pemilik modal menjadi pemilik dari kayu yang ditebang atau mineral yang ditambang oleh para buruh berapa pun kuantitasnya. Si pemilik modal juga berhak menjual hasil itu dengan harga yang ia kehendaki.

Sedangkan dalam teori Islam tentang distribusi tidak terdapat ruang bagi jenis produksi seperti itu.[4] Kapital tidak beroleh apa pun dengan mengeksploitasi buruh dalam pekerjaan menebang kayu atau menambang mineral, begitu pula dengan menyediakan sarana-sarana yang dibutuhkan dalam pekerjaan-pekerjaan tersebut. Hal ini dikarenakan dalam teori Islam, kerja langsung merupakan syarat bagi perolehan

kepemilikan [atas bahan mentah alami], dan si pekerja sepenuhnya beroleh hak kepemilikan atas kayu yang ditebangnya atau mineral yang ditambangnya. Dengan begitu, teori ini menafikan perolehan kepemilikan atas bahan mentah alami dengan jalan mengupah pekerja. Dominasi kapital atas bahan-bahan mentah alami—yang dikuasainya di bawah teori kapitalis semata karena kesanggupannya membayar upah dan menyediakan sarana-sarana yang dibutuhkan untuk mendapatkannya—menjadi pupus, sementara dominasi manusia atas bahan-bahan mentah alami menggantikannya.

Pupusnya produksi kapitalis [dalam teori Islam] bukanlah suatu kebetulan, atau manifestasi sekilas, atau perbedaan parsial antara teori Islam tentang distribusi dan teori kapitalis. Sejatinya, hal ini mengungkapkan secara eksplisit—pada tataran teoretis, sebagaimana telah kita pahami—pertentangan di antara kedua teori itu serta sifat sebenarnya dari kandungan sistem ekonomi Islam.

3. Pembuktian Teori Ini Lewat Struktur Atasnya

Sejauh ini kita telah menyajikan teori Islam tentang distribusi pascaproduksi secara hipotetis sampai batas di mana perlu bagi kita untuk membandingkannya dengan teori kapitalis—dalam kaitannya dengan dasar teoretisnya ihwal distribusi produk yang dihasilkan di antara faktor-faktor produksi.

Namun, untuk membuktikan kuatnya konsepsi teori kita, kita perlu kembali kepada struktur atas yang telah dikemukakan di awal kajian kita. Dari situ kita bisa menarik aspek yang kita pandang sebagai teori Islam, juga menunjukkan signifikansi religius praktisnya serta kesesuaian dan keselarasannya dengan konsepsi yang telah kita kemukakan.

Berikut ini adalah aturan-aturan yang telah tersaji yang telah digariskan oleh struktur atasnya:

Pertama, tidak sah bagi prinsipal (si penunjuk wakil) mengambil buah kerja si pekerja yang menjadi wakilnya dalam mendapatkan bahan-bahan mentah alami. Maka, jika seorang individu menunjuk orang lain sebagai wakilnya untuk menebang kayu di hutan, misalnya, individu itu tidak berhak mendapat bagian dari apa yang berhasil diperoleh wakilnya (si pekerja), karena ia tidak melakukan pekerjaan itu sendiri. Kepemilikan atas kayu yang diperoleh si pekerja sepenuhnya merupakan bagian si pekerja. Fakta ini cukup jelas dari delapan kutipan pertama struktur atasnya.

Kedua, kontrak upah adalah seperti kontrak perwakilan. Si prinsipal tidak menjadi pemilik material yang didapat wakilnya dari alam. Demikian pula, si pengupah—hanya dengan membayar upah si pekerja—tidak beroleh kepemilikan atas bahan mentah alami yang berhasil didapat si pekerja lewat kerjanya. Hal ini dikarenakan bahan-bahan mentah alami tidak bisa dimiliki kecuali lewat kerja langsung (*direct labour*). Fakta ini jelas dari kutipan keenam.

Ketiga, jika si pekerja—dalam usahanya mendapatkan bahan-bahan mentah alami—menggunakan alat-alat atau instrumen produksi milik orang lain, maka tidak ada bagian alat-alat ini dalam bahan-bahan mentah alami yang didapatkan si pekerja. Hanya saja, si pekerja menjadi debitur dari si pemilik alat dan harus membayar kompensasi atas penggunaan alat-alat tersebut dalam aktivitas produksi. Sementara produk yang dihasilkan (bahan-bahan mentah alami yang diperoleh), sepenuhnya menjadi milik si pekerja seorang. Hal ini jelas dari kutipan kesembilan, kesepuluh, dan kedua belas.

Tiga poin di atas cukup memadai bagi penemuan teori distribusi pascaproduksi yang didasarkan pada suprastruktur semua aturan ini. Begitu pula, ketiganya cukup sebagai bukti keabsahan penemuan teori kita serta konteks dan sifat-sifatnya sebagaimana yang telah kita tetapkan.

Jadi, si pekerja menjadi pemilik dari kekayaan alam yang ia peroleh dari alam. Bukan karena statusnya sebagai pemilik saham [dalam proses produksi] atau sebagai sarana produksi, namun karena fakta bahwa ia adalah tujuan aktivitas produksi. Maka, ia memiliki seluruh kekayaan alam yang ia peroleh lewat usahanya. Sementara berbagai faktor dan sarana produksi yang ikut andil dalam aktivitas produksi itu, tidak berbagi-hasil dengannya.

Meskipun begitu, sarana-sarana material tersebut memiliki hak atas si pekerja yang telah memanfaatkan jasa mereka dalam aktivitas produksi. Hak mereka ini muncul karena status mereka sebagai pembantu si pekerja, bukan karena mereka dipandang berdiri di atas pijakan yang sama (setara) dengan si pekerja.[5]

Demikianlah, dengan memanfaatkan struktur atas yang telah dipaparkan di atas, kita memperoleh dasar islami bagi distribusi pascaproduksi serta membuktikan kebenaran konsepsi yang telah kita sajikan menurut teori Islam berdasarkan perbandingan dan perbedaannya dengan teori kapitalis dalam hal ini.

Kini, marilah kita melanjutkan usaha penemuan kita seraya mengkaji dan menyajikan aspek lain dari teori ini (teori Islam tentang distribusi pascaproduksi) dengan membandingkannya dengan teori Marxis tentang distribusi pascaproduksi serta menentukan perbedaan yang penting dan menonjol dari keduanya.[]

PERBEDAAN MENCOLOK
ANTARA TEORI ISLAM DAN TEORI MARXIS

Struktur Atas

1. Muhaqqiq al Hillî menyatakan dalam kitabnya, *Asy Syarâ'i'*, pada bab *Al Ijârah*, "Jika seorang individu memerintahkan orang lain untuk melakukan suatu pekerjaan untuknya, misalnya seorang tukang cuci diminta untuk melakukan pekerjaan tersebut, maka akan ada upah yang pantas bagi pekerjaan itu. Jika lazim bagi si pekerja untuk meminta upah dan pekerjaan itu adalah salah satu pekerjaan yang lazim diupah, maka ia (si pekerja) bisa menuntut upah, karena ia sendirilah yang lebih mengetahui niatnya. Namun, jika pekerjaan itu adalah salah satu pekerjaan yang lazimnya tidak diupah, ia (si pekerja) yang menuntut upah tidak perlu digubris."

   Pendapat di atas dikomentari sebagai berikut: "Jika diketahui bahwa si pekerja berniat melakukan pekerjaan itu secara cuma-cuma, maka ia tidak bisa menuntut upah."

2. Muhaqqiq an Najafî dalam kitabnya, *Al Jawâhir*, pada bab "Perampasan", menyatakan, "Jika seseorang merampas benih dan menaburkannya, atau merampas telur dan menetaskannya tanpa izin pemiliknya, banyak fakih berpendapat bahwa pemilik

sebenarnya [dari hasil panen atau anak ayam yang ditetaskan itu] adalah si pemilik [benih atau telur tadi] yang miliknya dirampas. Sebagaimana dinyatakan dalam *An Nâshiriyyah*, tidak ada yang menentang pendapat ini. Bahkan dalam *As Sarâ'ir* ada konsensus mengenai hal ini. Pendapat ini sudah seperti prinsip dan norma dalam praktik fikih.

An Najafi juga mengutip fakih lain yang mengklaim, "Tumbuhan hijau dan anak ayam itu adalah milik si perampas, karena benih dan telur yang dirampas dipandang belum menjadi apa-apa [pada awalnya]. Jadi, tumbuhan hijau dan anak ayam itu adalah hal baru yang dimiliki oleh si perampas sebagai hasil dari usahanya."

3. Dalam kitab yang sama (*Al Jawâhir*) disebutkan, "Jika seseorang merampas sebidang tanah dan menggarapnya atau menanam pohon di sana, maka hasil panen dan tanaman itu menjadi milik si penanam (penggarap). [Dalam hal ini] saya tidak menemukan perselisihan di antara para fakih. Sebaliknya, saya menemukan konsensus [ihwal hal ini] dalam kitab *At Tanqîh*. Namun, si petani (penggarap) harus membayar uang sewa tanah kepada si pemilik tanah [yang tanahnya ia rampas]."

Aturan ini didukung oleh sejumlah riwayat. Diriwayatkan dari 'Uqbah ibnu Khâlid yang bertanya kepada Imam ash Shâdiq tentang seorang individu yang memanfaatkan sebidang tanah untuk bercocok tanam tanpa izin dari pemiliknya. Ketika panen menjelang, si pemilik tanah datang dan berkata kepada si penggarap, "Engkau telah bercocok tanam di tanahku tanpa izinku. Maka, apa yang engkau tanam di tanahku menjadi milikku, dan aku akan membayar upah kerjamu." 'Uqbah

bertanya kepada Imam, "Apakah hasil panen itu menjadi miliknya (si pemilik tanah)?" Imam menjawab, "Hasil panen itu adalah milik orang yang menanamnya (si penggarap), sedangkan si pemilik tanah akan beroleh uang sewa atas penggunaan tanahnya."

4. Dalam kitab *Al Jawâhir* pada bab *Al Mazâri* disebutkan, "Dalam setiap kasus, kapan pun kontrak pertanian (*'aqd al muzâri'ah*)[6] menjadi tidak sah, si pemilik tanah wajib membayar upah si penggarap. Jika benihnya milik si penggarap, maka ia harus membayar sewa tanah kepada si pemilik tanah. Namun, jika benihnya milik si pemilik tanah, maka ia juga akan memiliki hasil panennya, dan ia wajib membayar upah kepada si penggarap serta [membayar sewa] peralatan. Tetapi, jika benihnya adalah milik bersama, maka hasil panennya harus dibagi secara proporsional di antara keduanya."

   Dari perincian ini dapat disimpulkan bahwa pemilik benih—baik ia si penggarap yang menabur benih itu ataupun si pemilik tanah tempat di mana benih itu ditanam—akan memiliki hasil panen dari benih itu, karena benihlah yang merupakan substansi dasar dari hasil panen tersebut. Dalam kasus di mana benihnya milik si penggarap, maka si pemilik tanah tidak berhak atas hasil panennya. Ia hanya berhak atas biaya sewa tanah yang wajib dibayar oleh si penggarap atas penggunaan tanahnya.

5. Dalam kitab *Al Jawâhir* pada bab *Al Musâqât* dinyatakan, "Dalam setiap kasus, kapan pun *musâqât*[7] tidak sah, si pekerja harus dibayar [sesuai dengan kesepakatan bersama]. Sedangkan buah (hasil panen)-nya menjadi milik si pemilik sebenarnya, karena kepemilikan pertumbuhan (buah) mengikuti asalnya."

Berikut ini adalah penjelasan atas uraian di atas. Seorang individu memiliki pepohonan yang perlu diairi dan dipelihara agar dapat berbuah. Ia kemudian menemui seorang penjaga kebun, menunjukkan pepohonan tadi, dan keduanya mengikat kontrak, di mana si penjaga kebun setuju untuk memelihara serta mengairi pepohonan itu. Sebagai imbalannya, si penjaga kebun menjadi partnernya yang akan berbagi hasil panen dengannya sesuai dengan kontrak. Jenis perjanjian ini—yang mengikat si pemilik pohon dan si penjaga kebun tadi—dalam fikih disebut *al musâqât.* Para fakih telah menetapkan kewajiban yang mengikat kedua belah pihak untuk memenuhi isi perjanjian ketika seluruh klausul perjanjian telah terpenuhi. Jika ada satu saja klausul perjanjian yang tidak terpenuhi, maka menurut *syarî'ah*, *al musâqât* menjadi tidak sah. Dalam kasus seperti ini (ketika *al musâqât* menjadi tidak sah atau batal), teks hukum yang telah kita kutip di atas menetapkan bahwa seluruh hasil panen menjadi milik si pemilik pohon. Atas jasa dan usahanya memelihara pohon-pohon itu, si penjaga kebun berhak atas upah yang pantas, yang dalam istilah fikih disebut *ujratul mitsl* (upah yang memadai).

6. *'Aqd al mudhârabah* (kontrak *silent partnership*) adalah jenis persekutuan khusus antara pekerja (partner aktif) dan pemilik modal (partner pasif), di mana si pekerja setuju untuk "memutar" modal dalam perdagangan dengan sistem bagi-hasil atas profitnya. Dalam kasus di mana ada klausul kontrak yang tidak terpenuhi, maka—sebagaimana ditetapkan oleh para fakih dalam kitab *Al Jawâhir*—keseluruhan profit akan menjadi milik si pemilik modal, sedangkan si pekerja hanya berhak atas upah.

Teori

Sejauh ini kita telah mengungkap teori umum distribusi pascaproduksi dalam sistem ekonomi Islam sejauh yang dibutuhkan, yakni untuk membandingkannya dengan teori yang sama—secara ilmiah—dalam sistem ekonomi kapitalis. Kini, kita akan berusaha menemukan garis pedoman dan berbagai karakteristik khas [teori umum distribusi pascaproduksi dalam sistem ekonomi] Islam guna membandingkannya dengan teori yang sama dalam sistem ekonomi Marxis. Kita juga akan berusaha menemukan garis pemisah dari berbagai perbedaan yang paling menonjol di antara kedua teori tersebut.

Seperti yang telah kita lakukan pada tahapan sebelumnya, kita akan mulai dengan menggambarkan dan menyoroti perbedaan yang paling menonjol di antara kedua teori itu sebagaimana yang kita yakini. Setelah kita mengetahui dengan jelas gambaran aspek-aspek dan inti dari berbagai perbedaan tersebut, barulah kita membahas struktur atasnya. Kita akan kembali mengkaji struktur atas tersebut guna menarik berbagai bukti yang mendukung kebenaran dari konsepsi hipotetis kita demi membuktikannya secara hukum.

1. Bukti Teoretis dari Kepemilikan

Kita dapat meringkas perbedaan antara teori Islam dan teori Marxis [ihwal distribusi pascaproduksi] dalam dua poin penting. Salah satunya adalah sebagai berikut:

Teori umum ekonomi Islam tentang distribusi pascaproduksi memberi pekerja kepemilikan pribadi atau hak atau wewenang atas setiap kekayaan (*wealth*) yang ia hasilkan lewat kerjanya, hanya jika bahan bakunya bukan merupakan kekayaan alam yang dimiliki oleh individu lain sebagai properti pribadinya—atau individu itu memiliki hak

atau wewenang atas properti tersebut. Misalnya, kayu yang ditebang penebang kayu dari hutan, atau burung di angkasa, atau ikan di sungai, elemen-elemen alami yang didapat penangkap burung atau yang dijaring nelayan, atau bahan-bahan mineral yang digali penambang, atau sebidang tanah mati yang direklamasi petani yang mana ia menghidupkan tanah itu, atau mata air yang digali seorang individu yang sumbernya ada di dalam perut bumi, semua kekayaan ini—dalam keadaan alaminya—tidak dimiliki oleh siapa pun secara khusus. Kerja produktif yang dilakukan atas merekalah yang menjadi [satu-satunya] dasar bagi pelimpahan hak pribadi atas berbagai kekayaan alam tersebut. Sarana-sarana produksi—sebagaimana telah kita kaji sebelumnya—tidak berbagi kepemilikan dengan si pekerja atas produk yang dihasilkan dari kekayaan-kekayaan tersebut.

Namun, jika bahan baku yang digunakan dalam proses produksi merupakan milik pribadi dari individu lain, atau orang lain memiliki hak atau wewenang atasnya (dengan kata lain, kepemilikan atau hak atau wewenang atas bahan baku tersebut telah terdistribusikan dalam proses distribusi sebelumnya—sesuai dengan dasar yang diakui oleh teori umum Islam tentang distribusi pascaproduksi), maka tidak ada ruang bagi pelimpahan kepemilikan atau hak atau wewenang tersebut—atas dasar produksi baru—kepada pekerja [yang melakukan aktivitas produksi baru] atau pemilik sarana produksi yang digunakan dalam aktivitas produksi baru tersebut. Jadi, orang yang memintal benang atau menenun kain dari bulu domba (wol) yang dimiliki oleh penggembala, tidak berhak memiliki atau menguasai wol yang telah ia ubah menjadi benang atau kain tersebut. Ia juga tidak berbagi kepemilikan dengan si penggembala (menjadi partner si penggembala) atas dasar kerja yang ia curahkan dalam mengubah wol tersebut menjadi benang atau kain. Seluruh benang atau kain tersebut sepenuhnya menjadi milik si penggembala, karena ialah pemilik bahan bakunya (yakni, wol).

Kepemilikan si penggembala atas wolnya tidak pupus atau sirna ketika ada orang lain mencurahkan kerja baru pada wol tersebut dengan mengubahnya menjadi benang atau kain. Fenomena ini disebut sebagai 'fenomena kekonstanan' (*phenomenon of constancy*) kepemilikan properti.

Namun, teori umum ekonomi Marxis tentang distribusi pasca-produksi bertentangan dengan hal ini. Teori ini percaya bahwa pekerja yang menerima bahan baku dari kapitalis dan mencurahkan usahanya pada bahan baku tersebut, ikut menjadi pemilik dari bahan tersebut—proporsional dengan kontribusi kerjanya terhadap nilai tukar baru bahan tersebut. Atas dasar ini, menurut teori Marxis, pekerja menjadi pemilik sah dari komoditas yang dihasilkan, minus nilai awal bahan baku yang ia terima [dari kapitalis].

Perbedaan antara teori Marxis dan teori Islam ini terletak pada gagasan teori Marxis ihwal keterkaitan properti dengan nilai tukar di satu sisi, dan nilai tukar dengan kerja di sisi lain. Pada tataran teoretis, teori Marxis meyakini bahwa nilai tukar lahir dari kerja[8] dan menjelaskan kepemilikan si pekerja atas bahan yang telah menerima curahan kerjanya—atas dasar nilai tukar yang ditambahkan kerjanya itu pada bahan tersebut. Konsekuensinya, setiap pekerja yang menambahkan nilai tukar kepada suatu bahan, menjadi pemilik dari nilai ini sebagai hasil kerjanya.

Sebaliknya, teori Islam memisahkan kepemilikan properti dengan nilai tukar, dan tidak memberi si pekerja (si pembuat) hak kepemilikan atas bahan berdasarkan nilai tukar yang ia tambahkan kepada bahan tersebut. Teori Islam menjadikan kerja sebagai dasar langsung bagi [pelimpahan] kepemilikan atau hak atas hasil kerja sebagaimana telah kita singgung dalam kajian dan penyelidikan kita tentang teori distribusi pascaproduksi. Jadi, jika seorang individu beroleh kepemilikan atas suatu barang dengan basis kerja yang dilakukannya—dan keberadaan

basis ini terus sinambung, maka orang lain tidak bisa mendapatkan kepemilikan baru atas barang tersebut meskipun ia berkontribusi dalam menambahkan nilai baru kepada barang itu lewat kerjanya.

Maka, kita dapat menyimpulkan teori Islam sebagai berikut. Bila bahan [baku] yang digunakan dalam aktivitas produksi—yang mana pekerja mencurahkan kerja padanya—bukan merupakan milik orang lain [selain si pekerja], maka si pekerja akan memiliki seluruh produk yang dihasilkan. Sementara seluruh kekuatan (faktor) lain yang ikut serta dalam aktivitas produksi tersebut dipandang sebagai pembantu si pekerja dan akan mendapat upah darinya. Seluruh faktor lain itu tidak dipandang sebagai partner si pekerja yang berbagi kepemilikan atas komoditas yang dihasilkan, tidak pula dipandang berdiri di atas pijakan yang sama dengan si pekerja. Namun, jika bahan baku [yang digunakan dalam aktivitas produksi] merupakan milik individu tertentu, maka keadaannya akan tetap begitu (maksudnya, komoditas yang dihasilkan sepenuhnya akan menjadi milik si empunya bahan baku) sesuai dengan fenomena kekonstanan kepemilikan—sebagaimana dapat kita lihat dalam contoh kasus wol di atas.

Sebagian orang mungkin menyimpulkan bahwa kepemilikan ini (kepemilikan si empunya wol atas kain yang ditenun dari wolnya) menyiratkan fakta bahwa kapital dan faktor-faktor material dalam aktivitas produksi berhak atas kekayaan yang dihasilkan (*produced wealth*), karena pada kenyataannya bahan baku dalam contoh kita (yakni, wol) secara ekonomi dipandang sebagai sejenis kapital dalam produksi benang dan kain wol (logikanya, bahan baku setiap komoditas merupakan sejenis kapital). Namun, interpretasi 'fenomena kekonstanan kepemilikan properti' dalam bingkai kapitalis merupakan konsepsi yang keliru. Hal ini dikarenakan pelimpahan kepemilikan atas kain wol kepada si empunya wol (di mana ada orang lain yang menenun

wol itu menjadi kain) tidak berdasarkan karakter kapitalis dari wol tersebut, tidak pula berarti kapital—dalam statusnya sebagai faktor partisipan atau bahan baku dalam aktivitas produksi—beroleh hak untuk memiliki komoditas yang dihasilkan (yakni, kain wol).

Walaupun wol—dalam statusnya sebagai bahan baku dalam aktivitas produksi—merupakan kapital dalam produksi benang atau kain wol, namun ia tidak sendirian dalam hal ini. Alat-alat yang digunakan dalam proses pemintalan dan penenunan juga memikul karakter kapitalis dan ikut serta dalam aktivitas produksi sebagai kapital. Akan tetapi, kepemilikan atas kekayaan yang dihasilkan (yakni, benang atau kain wol) tidak dilimpahkan kepada pemilik alat-alat tersebut. Si pemilik alat juga tidak berhak berbagi kepemilikan atas benang atau kain itu dengan si pemilik wol. Teori ekonomi Islam tentang distribusi pascaproduksi, dengan memelihara hak kepemilikan pribadi si penggembala atas wolnya setelah si penenun mengubahnya menjadi kain, tidak bermaksud melimpahkan hak kepemilikan pribadi atas kekayaan yang dihasilkan kepada kapital. Buktinya dapat dilihat dari fakta bahwa teori ini tidak melimpahkan hak tersebut kepada alat-alat produksi. Kenyataan ini semata menunjukkan bahwa teori ini mengakui kekonstanan hak kepemilikan pribadi atas properti (wol) yang telah diperoleh sebelum produksi benang atau kain tersebut. Teori ini meyakini bahwa sekadar perubahan bentuk properti tidak memupuskan statusnya sebagai milik si pemilik awalnya, meskipun seandainya perubahan itu menciptakan nilai tukar baru. Fenomena inilah yang kita sebut sebagai 'fenomena kekonstanan kepemilikan'.

Dalam teori Islam, kapital dan faktor-faktor material yang ikut serta dalam aktivitas produksi tidak beroleh hak atas kekayaan yang dihasilkan berdasarkan karakter mereka sebagai kapital, tidak pula berdasarkan kenyataan bahwa mereka ikut serta dalam aktivitas

produksi (karena dalam hal ini mereka hanya dipandang sebagai pembantu si pekerja yang merupakan titik pusat aktivitas produksi, dan karena itu mereka mendapat upah darinya). Si penggembala yang merupakan pemilik wol dalam contoh kita tadi, beroleh hak kepemilikan atas kain wol hanya atas dasar fakta bahwa kain wol itu adalah wol yang sama yang merupakan miliknya, bukan atas dasar fakta bahwa wol miliknya merupakan kapital dalam aktivitas produksi.

2. Pemisahan Kepemilikan dari Nilai Tukar dalam Teori Islam

Perbedaan esensial kedua antara teori Islam dan teori Marxis ihwal distribusi pascaproduksi adalah: teori Marxis—yang memberikan hak kepemilikan atas kekayaan yang dihasilkan kepada setiap individu, proporsional dengan nilai tukar yang ditambahkannya pada kekayaan tersebut—berdasarkan pendapatnya akan adanya keterkaitan antara kepemilikan dan nilai tukar, meyakini bahwa pemilik faktor-faktor dan sarana-sarana material yang berkontribusi dalam aktivitas produksi, memiliki bagian dalam kekayaan yang dihasilkan karena faktor-faktor dan sarana-sarana ini terlibat dalam penciptaan nilai komoditas yang dihasilkan, proporsional dengan penggunaan mereka (tingkat konsumsi yang mereka derita) dalam aktivitas produksi. Pemilik faktor-faktor dan sarana-sarana tersebut—yang terpakai dan terkonsumsi dalam aktivitas produksi—menjadi pemilik kekayaan yang dihasilkan, proporsional dengan kontribusi faktor-faktor dan sarana-sarana miliknya dalam penciptaan nilai komoditas yang dihasilkan.

Sedangkan Islam—sebagaimana telah kita ketahui—memisahkan kepemilikan dari nilai tukar sedemikian jauh. Bahkan jika kita secara ilmiah menerima begitu saja pendapat bahwa sarana-sarana material yang digunakan dalam aktivitas produksi ikut serta dalam penciptaan nilai komoditas yang dihasilkan—proporsional dengan tingkat konsumsi

yang mereka derita, itu tidak berarti bahwa hak kepemilikan atas komoditas tersebut diberikan kepada pemilik sarana-sarana itu, karena sarana-sarana material yang digunakan dalam aktivitas produksi, dalam teori Islam selalu dipandang sebagai pembantu manusia, dan hak mereka berdiri di atas dasar ini saja.

Inilah hasil yang didapat dari pemisahan 'kepemilikan atas komoditas yang dihasilkan' dari 'nilai tukarnya': faktor-faktor material yang berkontribusi dalam aktivitas produksi selalu menerima upahnya—atas dasar pemisahan ini—karena statusnya sebagai pembantu manusia, bukan karena mereka ikut serta dalam penciptaan nilai tukar komoditas yang dihasilkan.

Penyimpulan Teori dari Struktur Atasnya

Setelah kita memahami perbedaan yang paling mencolok di antara kedua teori distribusi pascaproduksi (teori Islam dan teori Marxis), kini kita dapat secara spesifik menunjuk akar-akar perbedaan ini beserta justifikasi mereka dari struktur atas yang telah tersaji sebelumnya—yang mana ini telah menjadi metode kita dalam proses penemuan teori ini, yakni dari lapisan atasnya yang mengungkapkan penjelasan hukumnya.

Seluruh kutipan struktur atas mengungkap satu fenomena, yakni bahwa bahan yang digunakan dalam aktivitas produksi untuk membuat komoditas baru, tetap menjadi milik individu tertentu. Semua kutipan struktur atas mendukung fakta bahwa bahan tersebut tetap menjadi milik si pemilik awalnya, bahkan jika bahan itu telah berubah menjadi komoditas baru setelah melalui proses produksi.

Bahan atau komoditas yang diserahkan oleh seorang individu kepada seorang buruh agar diubah [menjadi komoditas baru], akan tetap menjadi properti individu itu sebagaimana dinyatakan dalam

kutipan pertama. Si buruh tidak menjadi pemilik bahan tersebut atas dasar kerjanya, bahkan jika ia mengubahnya menjadi komoditas baru dan menciptakan nilai baru. Hal ini dikarenakan bahan tersebut telah menjadi milik individu tertentu.

Seorang petani yang menggarap tanah orang lain dan menanam benihnya di sana, akan memiliki hasil panennya sebagaimana dinyatakan dalam kutipan ketiga. Sedangkan si pemilik tanah tidak beroleh bagian dari hasil panen tersebut, karena si petanilah yang memiliki benihnya, dan benih merupakan faktor pokok yang diubah menjadi hasil panen lewat aktivitas pertanian. Sementara tanah—sebagai faktor material yang ikut andil dalam aktivitas produksi—dalam teori ekonomi Islam tentang distribusi pascaproduksi dipandang sebagai pembantu si petani. Maka, si petani wajib membayar biaya sewa tanah kepada si pemilik tanah. Islam membedakan benih dengan tanah, dan memberikan kepemilikan atas hasil panen kepada pemilik benih, bukan kepada pemilik tanah, terlepas dari fakta bahwa keduanya (benih dan tanah) merupakan kapital dalam pengertian ekonomi dan faktor yang ikut serta dalam aktivitas produksi. Hal ini dengan jelas mengungkap fakta yang telah dinyatakan sebelumnya bahwa pemilik bahan baku yang diubah dalam proses produksi, memiliki bahan tersebut setelah berubah [menjadi komoditas baru] karena bahan (komoditas baru) itu adalah bahan yang sama yang ia miliki pada awalnya, dan bukan karena bahan itu memikul karakteristik kapitalis dalam aktivitas produksi. Jika tidak begitu, maka Islam tidak akan membedakan benih dengan tanah, juga tidak akan menyangkal kepemilikan si pemilik tanah atas hasil panen. Namun pada kenyataannya Islam memberikan kepemilikan itu kepada si pemilik benih, terlepas dari fakta bahwa keduanya (benih dan tanah) sama-sama termasuk kapital dalam pengertian umumnya—yang mencakup seluruh faktor material dalam aktivitas produksi.

Kutipan keempat dan kelima mendukung prinsip yang disuguhkan dalam kutipan ketiga. Prinsip yang dimaksud adalah: kepemilikan atas hasil panen dilimpahkan kepada individu yang memiliki benih, bukan kepada pemilik tanah atau pemilik faktor-faktor lain yang ikut terlibat dalam proses produksi dan merupakan kapital dalam aktivitas produksi.

Ketika kontrak *mudhârabah* (*silent partnership*) batal dan menjadi tidak sah, kutipan terakhir melimpahkan kepemilikan atas profit kepada si pemilik modal, juga tidak mengizinkan si pekerja memiliki profit tersebut atau berbagi kepemilikan atas profit tersebut dengan si pemilik kapital, terlepas dari fakta bahwa sebagian besar profit tersebut merupakan hasil dari kerja dan usaha si pekerja—misalnya, dengan menjual dan menawarkan komoditas kepada konsumen sehingga komoditas itu dapat terjual dengan margin (lebih tinggi dari harga modal). [Ketika kontrak *mudhârabah* batal dan menjadi tidak sah,] usaha yang dilakukan si pekerja serupa dengan kerja memintal atau menenun wol milik penggembala. Dalam teori Islam, kerja seperti ini tidak bisa dijadikan dasar bagi pelimpahan kepemilikan, karena status modal dan wol tersebut adalah milik individu tertentu.

Kini kita akan membahas kutipan kedua secara khusus. Kutipan ini bicara mengenai seorang individu yang merampas sebutir telur dari individu lain lalu menetaskannya, atau sejumlah benih yang kemudian ia tanam sehingga menghasilkan panen. Kutipan tersebut menyatakan bahwa menurut opini hukum yang lazim, apa yang dihasilkan (ayam atau panen) menjadi milik si pemilik telur atau benih. Sementara menurut opini hukum lainnya, apa yang dihasilkan menjadi milik si perampas yang mencurahkan kerja dalam aktivitas produksi.

Dari kutipan yang menyajikan dua opini ini, kita melihat bahwa keduanya muncul dari perbedaan di antara para fakih dalam penentuan

hubungan yang ada di antara telur dan ayam yang menetas darinya, juga di antara benih dan hasil panennya. Fakih yang berkeyakinan bahwa kedua hal itu (telur dan ayam, atau benih dan hasil panen) sama, dan bahwa perbedaan di antara mereka sekadar perbedaan derajat (seperti perbedaan antara papan kayu dan ranjang kayu yang dibuat dari papan itu), akan mengadopsi opini pertama dan memandang si pemilik telur atau benih yang dirampas itu sebagai pemilik dari ayam atau panen yang dihasilkan. Namun, fakih yang berkeyakinan bahwa telur atau benih itu terkonsumsi (habis) dalam proses produksi, dan bahwa apa yang dihasilkan merupakan hal baru menurut logika umum, akan mengadopsi opini kedua dan memandang si perampas (pekerja) sebagai pemilik dari ayam atau panen yang dihasilkan. Alasannya, apa yang dihasilkan itu adalah hal baru yang tidak dimiliki si pemilik telur atau benih sebelum aktivitas produksi. Maka, si pekerja berhak memilikinya atas dasar kerjanya, terlepas dari fakta bahwa ia adalah perampas.

Di sini kita tidak perlu mencari pemecahan hukum atas konflik di antara kedua opini hukum ini. Kita juga tidak perlu mengkaji pandangan-pandangan keduanya. Tujuan kita di sini adalah memanfaatkan implikasi teoretisnya untuk menentukan posisi doktrinal teori Islam. Perselisihan hukum ini mengungkap—dengan jauh lebih jelas dan lebih cermat ketimbang kutipan lainnya—bahwa pelimpahan kepemilikan atas kain wol kepada si pemilik wol, atau pelimpahan kepemilikan atas produk kepada si pemilik bahan baku, tidak didasarkan pada fakta bahwa wol atau bahan baku lainnya merupakan sejenis kapital dalam aktivitas produksi. Pelimpahan kepemilikan tersebut semata didasarkan pada 'fenomena kekonstanan kepemilikan' yang menggariskan bahwa pemilik barang tetap memiliki barangnya selama barangnya itu dan justifikasi islaminya tetap eksis. Ketika para fakih berbeda pendapat mengenai hasil dari telur atau benih tadi, mereka mengaitkan opini

hukum mereka dengan pandangan mereka tentang sifat hubungan produk dengan bahan bakunya. Artinya, fakih yang melimpahkan kepemilikan atas produk kepada si pemilik telur atau benih yang dirampas, tidak mendasarkan opininya pada pijakan kapitalis. Ia melimpahkan kepemilikan tersebut kepada individu pemilik telur atau benih berdasarkan fakta bahwa individu itulah yang memiliki faktor substantif dalam aktivitas produksi. Jika para fakih mendasarkan opini mereka pada pijakan kapitalis, maka tidak akan muncul perbedaan di antara mereka, karena dalam hal ini tidak masalah apakah komoditas yang dihasilkan dipandang sama dengan bahan bakunya atau dipandang sebagai hal baru. Dalam kondisi apa pun, bahan baku yang digunakan dalam proses produksi merupakan kapital. Dari sudut pandang kapitalis, para fakih harus memberikan kepemilikan atas komoditas yang dihasilkan kepada si pemilik bahan baku, tidak peduli apakah bahan itu habis, terdepresiasi dalam proses produksi, atau mewujud dalam komoditas yang dihasilkan. Namun faktanya tidak demikian, para fakih memberikan kepemilikan atas produk kepada si pemilik bahan baku ketika menurut pandangan umum produk yang dihasilkan itu sama dengan bahan bakunya (bukan merupakan hal baru), hanya saja telah mengalami transformasi lewat proses produksi. Ini dengan jelas menegaskan fakta bahwa pelimpahan kepemilikan atas produk kepada si pemilik bahan bakunya, bukannya kepada si pekerja, didasarkan pada apa yang kita sebut sebagai fenomena kekonstanan kepemilikan, bukan pada pijakan kapitalis yang menggariskan bahwa kapital memiliki komoditas yang dihasilkan, dan bahwa pekerja adalah buruh kapital sehingga harus diupah berdasarkan kerja yang dilakukannya.

Kini kita telah memahami dengan jelas luasnya perbedaan di antara dasar teori Islam dan dasar teori kapitalis dalam memberikan

kepemilikan atas kekayaan yang dihasilkan kepada si pemilik bahan bakunya.

3. Aturan Umum Kompensasi bagi Sumber-sumber Material Produksi

Struktur Atas

1. Pekerja boleh menyewa alat-alat atau barang-barang yang ia butuhkan dalam pekerjaannya dan membayar kompensasi kepada si pemilik alat-alat atau barang-barang tersebut sesuai dengan kesepakatan. Kompensasi ini dipandang sebagai biaya sewa yang dibayarkan kepada si pemilik alat-alat berdasarkan fakta bahwa alat-alat itu punya peran dalam aktivitas produksi. Kompensasi ini juga dipandang sebagai utang yang harus dibayar oleh si pekerja, terlepas dari kuantitas dan sifat perolehan yang didapat dari aktivitas produksi. Para fakih sepakat dalam hal ini.
2. Sebagaimana sah hukumnya menyewa bajak atau alat tenun, begitu pula si pekerja boleh menyewa sebidang tanah dari pemiliknya. Misalnya, andai Anda seorang petani, Anda boleh memanfaatkan tanah orang lain dengan perjanjian dengannya, di mana Anda membayar biaya sewa tanah sebagai kompensasi atas jasa yang telah diberikan oleh tanah tersebut dalam aktivitas produksi. Berkenaan dengan hal ini, mayoritas fukaha sepakat. Namun, berdasarkan beberapa hadis Nabi saw., ada sejumlah *ashhâb* (sahabat Nabi saw.) dan cendekiawan Muslim yang menyangkal keabsahan tindakan menyewa tanah. *Insya Allah*, kita akan mengkaji dan menguji hadis-hadis tersebut dalam diskusi kita mendatang dan menjelaskan bahwa

hadis-hadis tersebut [sebenarnya] tidak bertentangan dengan opini hukum yang umum.

Begitu pula, sah hukumnya bagi seseorang mengupah buruh atau pekerja untuk menjahit baju, memintal benang, menjual buku, dan melakukan transaksi bisnis. Ketika si pekerja telah menyelesaikan tugas yang diberikan, si pengupah wajib membayar upahnya sesuai dengan kesepakatan.

3. Islam telah menggariskan tata aturan bagi kontrak persekutuan di antara pemilik tanah dan petani, di mana si petani setuju untuk menggarap tanah dengan syarat ia dan si pemilik tanah berbagi hasil panen yang merupakan hasil kerjanya, yang mana porsi masing-masing ditetapkan dengan persentase tetap.

Mari kita cermati *'aqd al muzâri'ah* (kontrak pertanian) dalam kitab *Al Khilâfah* karya Ath Thûsî, di mana ia menjelaskan implikasi *al muzâri'ah* dan batasan-batasan hukumnya. Di sana ia menulis, "Dia (pemilik tanah) boleh memasrahkan tanahnya kepada orang lain untuk ditanami, dengan syarat tanah dan benihnya dari dia, sementara *mutaqabbil*[9] (pengemban kewajiban) wajib bekerja mengolah, mengairi, dan merawat tanah tersebut."

Berdasarkan ini kita mengetahui bahwa kontrak pertanian terdiri atas dua elemen. Elemen pertama adalah: kerja pengolahan tanah dilakukan oleh si pekerja (partner aktif). Sementara elemen kedua adalah: tanah dan benihnya dari si pemilik tanah (partner pasif). Syekh ath Thûsî menulis, "Tidak sah bagi pemilik tanah menandatangani *'aqd al muzâri'ah* dengan sekadar menyerahkan tanah sebagai kontribusinya, sementara petani bertanggung jawab mengolah [tanah] sekaligus menyediakan benihnya. Sebab, disediakannya benih oleh pemilik

tanah merupakan syarat pokok bagi pemenuhan kontrak pertanian sebagaimana dinyatakan dalam teks-teks sebelumnya." Apa yang dinyatakan dalam teks ini ihwal benih telah final, maka dengan ini kita dapat memahami hadis Nabi saw. yang melarang *mukhabbirah*.[10] Dari apa yang telah ditulis oleh Syekh ath Thûsî kita dapat memahami bahwa mewajibkan si pemilik tanah untuk menyediakan benih dan mewajibkan si petani untuk mengolah tanah, adalah syarat pokok bagi kontrak pertanian. Tanpa pemenuhan syarat tersebut, kontrak pertanian tidak sah.

4. Kewajiban si pemilik tanah dalam kontrak bukan sekadar menyediakan tanah dan benih, namun juga pupuk bila dibutuhkan. 'Allâmah al Hillî mengatakan dalam *Al Qawâ'id*, "Jika tanah perlu dipupuk, si pemilik tanah harus membeli pupuk sementara si petani harus menaburkannya pada tanah tersebut." Pernyataan ini didukung oleh sejumlah kitab-sumber fikih, seperti *At Tadzkirah*, *At Tahrîr*, dan *Jâmi'ul Maqâsid*.
5. *Al musâqât* adalah jenis kontrak lainnya yang mirip dengan kontrak pertanian (*'aqd al muzâri'ah*). Kontrak ini mengikat dua pihak yang mana salah satunya (si pemilik) memiliki pepohonan dan tetumbuhan, sementara yang lainnya (si pekerja) memiliki keahlian merawat pepohonan dan tetumbuhan hingga dapat berbuah (menghasilkan).

   Dalam kontrak ini, si pekerja wajib merawat dan mengairi pepohonan dan tetumbuhan tersebut hingga berbuah (menghasilkan). Sebagai imbalannya, ia berbagi-hasil dengan si pemilik berdasarkan persentase yang telah disepakati dalam kontrak.

   Islam mengizinkan jenis kontrak semacam ini sebagaimana ditegaskan dalam banyak teks hukum.

6. *'Aqd al mudhârabah* (kontrak *silent partnership*) adalah jenis kontrak yang sah dalam Islam. Dalam kontrak ini, si pekerja (partner aktif) setuju untuk "memutar" modal si pemilik modal (partner pasif) di pasar. Sebagai imbalannya, ia berbagi-hasil dengan si pemilik modal atas profit yang dihasilkan dari perputaran modal itu. Jika muncul profit dari perputaran modal itu, maka profit tersebut dibagi di antara si pekerja dan si pemilik modal berdasarkan persentase yang telah disepakati dalam kontrak. Jika yang muncul adalah kerugian (di mana modal menjadi berkurang atau bahkan habis), maka kerugian tersebut ditanggung oleh si pemilik modal saja, karena si pekerja sebenarnya juga telah menanggung kerugian, yaitu: usaha dan kerja yang telah ia curahkan tidak menghasilkan apa-apa baginya. Si pemilik modal tidak boleh membebankan kerugian yang diderita kepada si pekerja, karena apabila si pekerja menjamin modal (berjanji menanggung kerugian) maka implikasinya si pemilik modal tidak berhak atas profit yang dihasilkan. Diriwayatkan dari Imam 'Alî, "Siapa saja yang menjamin seorang saudagar (pemilik modal) [untuk mengembalikan modalnya], maka si saudagar [hanya] berhak atas modalnya dan tidak punya bagian dalam profit [yang dihasilkan dari modal tersebut]." Dalam riwayat lain dinyatakan, "Siapa saja yang menjamin *al mudhârabah* [bagi si pemilik modal], maka baginya (si pemilik modal) modalnya, dan ia tidak memiliki bagian dalam profit [yang dihasilkan dari modal tersebut]." Jadi, dua hal ini: (1) membebankan risiko kepada si pemilik modal; (2) si wakil (pekerja) tidak menjamin modal si pemilik modal, adalah syarat pokok bagi keabsahan kontrak *mudhârabah*. Tanpa pemenuhan syarat tersebut, yang ada bukanlah kontrak persekutuan, melainkan kontrak pinjaman—

yang mana dalam hal ini profit sepenuhnya menjadi milik si pekerja.

Seorang individu boleh mengikat perjanjian dengan pemilik modal untuk "memutar" modal miliknya. Namun, jika individu itu—yang telah mengikat kontrak *mudhârabah* bersama si pemilik modal dengan rasio persentase bagi-hasil tertentu—menyerahkan modal tersebut kepada orang lain yang bersedia "memutarnya" dengan rasio persentase bagi-hasil yang lebih kecil—sehingga individu tadi beroleh keuntungan dari margin persentase tersebut tanpa melakukan kerja apa pun—maka hal ini tidak sah menurut hukum Islam.

Muhaqqiq al Hillî, berkenaan dengan haramnya tindakan tersebut, menulis dalam kitabnya, *Asy Syarâ'i'*, pada bab *Al Mudhârabah*, "Ketika seorang wakil menyerahkan modal kepada seorang wakil lainnya berdasarkan *al mudhârabah* dengan izin si pemilik modal atas dasar bagi-hasil antara si pemilik modal dengan wakil kedua itu, maka tidak ada masalah dalam hal ini. Namun jika tidak demikian, di mana wakil pertama berbagi-hasil dengan wakil kedua, hal ini tidak diizinkan, karena si wakil pertama tidak melakukan apa-apa." Diriwayatkan bahwa seseorang bertanya kepada Imam, "Apakah seseorang boleh mengambil modal [dari orang lain] atas dasar *al mudhârabah*, lalu berbagi-hasil dengan orang ketiga yang beroleh persentase lebih kecil?" Jawabannya adalah, "Tidak."

7. Meminjamkan uang dengan bunga adalah haram dalam Islam. Haram hukumnya seorang individu meminjamkan uang kepada orang lain selama periode tertentu, kemudian si peminjam mengembalikan uang tersebut ditambah bunganya pada waktu

yang telah disepakati. Yang dibolehkan adalah meminjamkan uang tanpa bunga. Jadi, si pemberi pinjaman hanya boleh menerima pengembalian uang yang ia pinjamkan tanpa ada tambahan (bunga) sedikit pun. Dalam hukum Islam, kejelasan aturan ini tidak diperdebatkan lagi.

Ayat-ayat suci Alquran di bawah ini cukuplah menjadi dasar kejelasannya:

"Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran [tekanan] penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti [dari mengambil riba], maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya [terserah] kepada Allah. Orang yang mengulangi [mengambil riba], maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya" (Q.S. al Baqarah [2]: 275).

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba [yang belum dipungut] jika kalian orang-orang yang beriman. Maka jika kalian tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangi kalian. Dan jika kalian bertobat [dari pengambilan riba], maka bagi kalian pokok harta kalian; kalian tidak menganiaya dan tidak [pula] dianiaya" (Q.S. al Baqarah [2]: 278-279).

8. Kalimat terakhir dari ayat-ayat suci Alquran di atas (*Dan jika kalian bertobat [dari pengambilan riba], maka bagi kalian pokok harta kalian; kalian tidak menganiaya dan tidak [pula] dianiaya*)—yang menetapkan hak kreditor sebatas pokok yang ia pinjamkan—adalah bukti jelas pelarangan praktik meminjamkan uang dengan bunga dan menegaskan haramnya membebankan bunga apa pun betapa pun kecilnya, karena itu merupakan kezaliman kreditor atas debitor, sebagaimana dinyatakan dalam ayat Alquran tersebut.
9. Nabi saw. bersabda, "Riba adalah pendapatan terburuk. Allah mengisi perut pemakan riba dengan api neraka sebanyak riba yang telah ia makan. Seseorang yang mendapat harta dengan jalan riba, Allah tidak akan menerima amalnya dan ia akan terus berada dalam kutukan Allah serta para malaikat-Nya selama ia masih menyimpan harta itu walaupun hanya satu *qîrâth* ($^1/_{16}$ dirham atau 0,195 gram)."
10. *Al ju'âlah* (semacam imbalan) adalah sah dalam *syarî'ah* Islam, di mana seseorang berjanji untuk melakukan suatu pekerjaan yang halal. Contohnya, ketika ada seorang individu yang mengatakan, "Barang siapa menemukan buku saya yang hilang, dia akan saya beri satu dinar," atau, "Bila Anda menjahitkan kain ini untuk saya, Anda akan saya beri satu dirham." Uang satu dinar atau satu dirham itu adalah imbalan yang diberikan oleh si pemilik buku atau kain tadi kepada orang yang melakukan kerja aktual yang spesifik dalam kaitannya dengan propertinya (buku atau kain tadi). Namun, imbalan tidak mesti dalam bentuk atau satuan tertentu yang jelas dan definitif seperti satu dinar atau satu dirham. Seseorang boleh menjanjikan imbalan yang sifatnya tidak tentu, seperti, "Barang siapa menggarap tanah saya ini, dia boleh mengambil

separuh hasil panennya." Demikian pula, seseorang boleh mengatakan, "Barang siapa menemukan pulpen saya yang hilang, dia berbagi kepemilikan atas pulpen itu dengan saya—separuh bagian menjadi miliknya." Hal ini telah ditegaskan oleh 'Allâmah al Hillî dalam *At Tadzkirah*, oleh putranya dalam *Al Îdhâh*, oleh Asy Syahid dalam *Al Masâlik*, dan oleh Muhaqqiq an Najafî dalam *Al Jawâhir.*

Secara hukum, perbedaan di antara *al ju'âlah* dan kontrak upah terletak pada fakta bahwa jika Anda, misalnya, mengikat kontrak dengan seorang penjahit untuk menjahitkan kain Anda, maka Anda menjadi pemilik jasa si penjahit—yakni, kerja menjahitnya, sementara si penjahit menjadi pemilik upah sebagaimana yang tercantum dalam kontrak. Sedangkan jika Anda menetapkan bahwa Anda akan memberi uang satu dinar kepada si penjahit *jika* ia menjahitkan kain Anda, maka Anda tidak menjadi pemilik jasa si penjahit sebagaimana si penjahit juga tidak menjadi pemilik uang satu dinar yang Anda janjikan, *kecuali* jika ia melakukan kerja yang Anda minta. Jika si penjahit menjahitkan kain Anda, barulah ia berhak atas uang satu dinar yang Anda janjikan itu.

11. Riwayat ihwal *al mudhârabah* telah tersaji dalam kutipan keenam di atas. *Al mudhârabah* dibatasi oleh hukum, hanya berlaku untuk aktivitas jual beli dalam perdagangan. Seorang individu yang memiliki barang atau uang boleh mengikat perjanjian dengan orang lain, di mana orang itu sepakat untuk berdagang dengan modal barang atau uang tadi. Keduanya diizinkan berbagi-hasil berdasarkan rasio persentase yang telah disepakati, sebagaimana tersaji dalam kutipan keenam di atas.

    Namun, *al mudhârabah* tidak sah di luar ruang lingkup aktivitas jual beli dalam perdagangan. Misalnya, seorang

individu yang memiliki alat atau sarana produksi mengikat kontrak *al mudhârabah* dengan seorang pekerja, di mana alat atau sarana tersebut dipakai dalam proses produksi. Dalam kasus ini, kontrak *al mudhârabah* tidak sah. Si pemilik alat tidak ikut memiliki profit ataupun komoditas yang dihasilkan aktivitas produksi itu berdasarkan rasio persentase.

Berkenaan dengan hal ini, Muhaqqiq al Hillî menulis dalam kitabnya, *Asy Syarâ'i'*, pada bab *Al Mudhârabah,* "Jika pemilik alat berburu, misalnya, meminjamkan alat itu kepada seorang pemburu dengan ketentuan ia (si pemilik alat) akan mendapat sepertiga bagian hasil buruan, dan si pemburu menyepakatinya, maka ini bukanlah kesepakatan *al mudhârabah.* Hewan hasil buruan sepenuhnya akan menjadi milik si pemburu yang menangkapnya. Sedangkan si pemilik alat berburu tidak berhak mendapat bagian. Yang ia dapat hanyalah biaya sewa yang harus dibayarkan oleh si pemburu atas penggunaan alat tersebut."

Dari sini kita memahami bahwa partisipasi seseorang dalam aktivitas produksi dengan sekadar memberi kontribusi berupa alat dan sarana, tidak membuatnya berhak mendapat bagian profit. Pemilik sarana berhak berbagi-hasil dengan si pekerja yang melakukan aktivitas perdagangan *hanya jika* sarananya itu berupa barang atau uang dan si pekerja setuju untuk "memutarnya" lewat aktivitas jual beli.

Demikian pula halnya dengan kontrak *al muzâri'ah* (kontrak pertanian)—kontrak yang telah disinggung dalam kutipan ketiga di atas. Kontrak *al muzâri'ah* tidak sah jika seseorang (partner pasif) hanya menyediakan alat-alat produksi berupa bajak, kerbau penarik bajak, dan yang semacamnya. Bila begini, ia tidak berhak berbagi hasil panen dengan si petani

(partner aktif). Kontrak *al muzâri'ah* hanya sah jika ia (partner pasif) menyediakan tanah beserta benihnya, sebagaimana telah kita pahami lewat teks Syekh ath Thûsî yang telah tersaji di atas.

12. Seorang individu tidak boleh menyewa tanah atau alat-alat produksi dengan biaya sewa tertentu, lalu menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa yang lebih tinggi, kecuali bila individu tersebut telah mencurahkan kerja pada tanah atau alat itu sehingga kenaikan biaya sewa itu bisa dibenarkan. Misalnya, jika Anda menyewa sebidang tanah dengan biaya sewa sepuluh dinar, maka Anda tidak boleh menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa yang lebih tinggi, kecuali bila Anda telah mencurahkan kerja yang meningkatkan kualitas dan kesuburan tanah itu, yang mana hal ini bisa dijadikan justifikasi bagi margin biaya sewa yang Anda peroleh.

Dalam hal ini, sekelompok fukaha terkemuka, seperti Sayyid al Murtadhâ, Al Halabî, Ash Shadûq, Ibnu al Barâj, Syekh al Mufîd, dan Syekh ath Thûsî, secara spesifik telah berfatwa demikian, sesuai dengan banyak riwayat yang sebagiannya tersaji di bawah ini:

a. Sulaiman ibnu Khâlid meriwayatkan dari Imam ash Shâdiq, "Aku tidak suka. Aku tidak suka jika aku menyewa gilingan dengan biaya sewa tertentu lalu menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa yang lebih tinggi daripada itu, kecuali jika aku telah memodifikasinya."

b. Diriwayatkan dari Al Halabî yang bertanya kepada Imam ash Shâdiq, "Bolehkah saya menyewa tanah dengan kontrak di mana saya setuju memberikan sepertiga atau

seperempat [hasil panennya kepada si pemilik tanah], lalu saya kembali menyewakan tanah tersebut dengan kontrak kepada orang lain di mana ia sepakat memberikan separuh [hasil panennya kepada saya]?" Imam menjawab, "Tidak ada masalah." Al Halabî kembali bertanya, "Bolehkah saya menyewa tanah dengan biaya sewa seribu lalu menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa dua ribu?" Imam menjawab, "Tidak, itu tidak boleh." Al Halabî bertanya, "Mengapa?" Imam menjawab, "Karena di situ ada jaminan, sedangkan dalam kasus sebelumnya tidak ada jaminan."[11]

c. Diriwayatkan oleh Ishâq ibnu 'Ammâr dari Imam ash Shâdiq, "Jika kalian menyewa sebidang tanah [dengan kontrak] yang mewajibkan kalian membayar dengan emas atau perak, jangan sewakan kembali tanah itu kepada orang lain dengan kontrak yang mewajibkannya membayar dengan emas atau perak dalam jumlah yang lebih banyak. Tetapi, jika kalian menyewa tanah [dengan kontrak] yang mewajibkan kalian menyerahkan setengah atau sepertiga [hasil panen], kalian boleh mengikat kontrak serupa dengan orang lain yang mewajibkannya menyerahkan bagian yang lebih besar dari kewajiban kalian dalam kontrak kalian [yang pertama]. Hal ini dikarenakan emas dan perak adalah jumlah yang terjamin."

d. Ismâ'îl ibnu al Fadhl al Hâsyimî meriwayatkan, "Aku bertanya kepada Imam Ja'far ibnu Muhammad ash Shâdiq ihwal seorang individu yang menyewa sebidang tanah *kharâj* (tanah yang dikenai pajak) dari sultan dengan biaya sewa tetap dalam satuan dirham atau dalam bentuk biji-bijian (komoditas pertanian) dalam kuantitas tertentu. Lalu, individu tadi menyewakan kembali tanah tersebut kepada orang lain yang menggarapnya, di mana orang itu setuju untuk menyerahkan

separuh—atau kurang dari separuh—hasil panennya [kepada individu tadi]. Kemudian ternyata ada surplus dari tanah tersebut (hasil panen yang diterima individu tadi lebih besar dari apa yang ia bayarkan kepada sultan—*peny.*). Apakah individu tadi berhak atas surplus itu?" Imam menjawab, "Ya. Jika ia menggali kanal atau melakukan sesuatu yang membantu si penggarap, maka ia berhak atas surplus itu."[12]

Ismâ'îl ibnu al Fadhl al Hâsyimî berkata, "Kemudian aku bertanya tentang seorang individu yang menyewa sebidang tanah *kharâj* dengan biaya sewa tetap dalam satuan dirham atau dalam bentuk biji-bijian dalam kuantitas tertentu. Lalu, individu tadi menyewakan kembali tanah tersebut [kepada orang-orang lain] sepetak demi sepetak atau se-*jarib* demi se-*jarib*.[13] Kemudian ternyata hasilnya lebih dari apa yang ia bayarkan sebagai biaya sewa kepada sultan, sementara ia tidak melakukan apa-apa pada tanah tersebut. Atau, individu tadi menyewakan kembali tanah tersebut untuk digarap (ditanami), di mana si penggaraplah yang menyediakan benih serta biaya penggarapannya. Kemudian ternyata hasil yang didapat individu tadi lebih dari biaya sewa yang harus ia bayarkan [kepada sultan]. Apakah ia berhak atas surplus itu?" Imam menjawab, "Surplus itu berhak ia terima jika ia menyewa tanah, lalu mencurahkan kerja pada tanah tersebut dan memperbaiki [kondisinya]. Bila demikian, tidak ada keberatan pada apa yang engkau telah sebutkan."

e. Abû Bashîr meriwayatkan dari Imam ash Shâdiq, "Jika kalian menyewa sebidang tanah dengan bayaran emas atau perak [dalam jumlah tertentu], janganlah menyewakannya kembali kepada orang lain dengan bayaran yang lebih besar, karena emas dan perak itu *madhmûn* (terjamin)."

f. Al Halabî meriwayatkan dari Imam ash Shâdiq ihwal seorang individu yang menyewa sebuah rumah lalu menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa yang lebih besar dari biaya sewa yang ia bayarkan. Imam berkata, "Ia tidak boleh melakukan hal itu kecuali ia membuat sejumlah perubahan pada rumah tersebut."

g. Ishâq ibnu 'Ammâr meriwayatkan bahwa Imam al Bâqir berujar, "Seorang individu boleh menyewa sebuah rumah, sebidang tanah, atau sebuah perahu lalu menyewakannya kembali dengan biaya sewa yang lebih tinggi dari biaya sewa yang ia bayarkan bila ia melakukan perbaikan [pada rumah, tanah, atau perahu tersebut]."

h. Samâ'ah bertanya kepada Imam tentang seorang individu yang menyewa (*bay'*) padang rumput di mana ia biasa menggembalakan ternaknya, dengan bayaran lima puluh dirham—atau kurang dari itu, atau lebih dari itu. Lalu ia mengajak orang-orang yang biasa menggembalakan ternak bersamanya, untuk bergabung [menggembalakan ternak di padang rumput tersebut], di mana mereka diminta membayar di muka. Imam berkata, "Individu itu boleh mengajak siapa saja yang ia inginkan untuk bergabung dengan bayaran tertentu. Tidak ada masalah jika ia mengajak mereka bergabung dan meminta mereka membayar 49 dirham, sementara ternaknya (ia sendiri) satu dirham. Juga tidak apa-apa jika ia menggembalakan ternaknya di sana selama satu bulan, dua bulan, atau lebih lama dari itu, dengan syarat [sejak awal] ia menjelaskan hal ini kepada mereka. Namun, ia tidak boleh menyewakan (*bay'*) kembali padang rumput tersebut dengan bayaran lima puluh dirham sementara ia sendiri ikut menggembalakan

ternaknya di sana, atau dengan bayaran lebih dari lima puluh dirham tanpa menggembalakan ternaknya di sana. [Ia tidak boleh melakukan itu] kecuali ia telah mencurahkan kerja yang meningkatkan [kondisi] padang rumput tersebut, seperti menggali sumur atau membuat kanal, dengan seizin pemiliknya. [Bila demikian,] ia boleh menyewakan (*bay'*) kembali padang rumput tersebut dengan bayaran yang lebih tinggi dari apa yang harus ia bayarkan. Karena ia telah mencurahkan kerja, maka ia pantas untuk melakukan hal itu."[14]

Seorang individu tidak boleh menyewa tanah, sarana atau alat-alat produksi lalu menyewakannya kembali dengan biaya sewa yang lebih tinggi. Demikian pula, seorang individu tidak boleh mengikat kontrak dengan orang kedua di mana individu tadi setuju untuk melakukan suatu pekerjaan dengan sejumlah bayaran tertentu, kemudian mengikat kontrak dengan orang ketiga di mana orang ketiga itu setuju untuk melakukan pekerjaan yang dimaksud dengan bayaran yang lebih kecil sehingga individu tadi bisa mendapatkan keuntungan (surplus) yang muncul dari perbedaan dua kontrak tersebut.

Muhammad ibnu Muslim meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Imam ash Shâdiq, "Jika seorang individu mengikat kontrak untuk melakukan suatu pekerjaan, lalu ia sendiri tidak melakukan pekerjaan itu melainkan menyerahkannya kepada orang lain, bolehkah ia mengantongi keuntungan (surplus) yang muncul?" Imam menjawab, "Tidak, kecuali jika ia telah melakukan kerja."

Dalam riwayat lain dikatakan bahwa Abû Hamzah bertanya kepada Imam al Bâqir, "Jika [dalam kontrak] seorang individu setuju untuk melakukan suatu pekerjaan, lalu ia sendiri tidak

melakukan pekerjaan itu melainkan menyerahkannya kepada orang lain, bolehkah ia mengantongi keuntungan (surplus) yang muncul?" Imam menjawab, "Tidak."

Dalam riwayat ketiga dinyatakan bahwa Imam ditanya ihwal seorang penjahit yang dalam kontrak setuju untuk melakukan pekerjaan menjahit, lalu ia memotong kain namun menyuruh orang lain menjahitnya. Bolehkah ia mengambil surplus yang muncul? Imam menjawab, "Tidak ada masalah, karena ia telah melakukan kerja."

Mujma' meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Abû 'Abdillâh (Imam ash Shâdiq), "Bolehkah saya mengikat kontrak untuk menjahitkan sehelai kain, lalu menyuruh anak-anak untuk menjahitnya dengan bayaran dua pertiga dari nilai kontrak?" Imam bertanya, "Apakah engkau ikut bekerja?" Mujma' menjawab, "Saya memotong kain itu dan membelikan benangnya." Imam berkata, "Tidak ada masalah."

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa seorang pandai emas bertanya kepada Abû 'Abdillâh ash Shâdiq, "Bolehkah saya bekerja dengan kontrak, lalu mengikat kontrak dengan anak-anak untuk bekerja di bawah saya dengan bayaran dua pertiga dari nilai kontrak?" Imam menjawab, "Hal itu tidaklah pantas, kecuali jika engkau bekerja bersama mereka."

Teori

Dari ranah teoretis kita dapat memahami dengan jelas bahwa ketika kerja dicurahkan pada sebuah substansi yang bukan merupakan milik orang lain, maka teori Islam tentang distribusi pascaproduksi melimpahkan seluruh kekayaan yang dihasilkan kepada si pekerja dan tidak memberi bagian kepada faktor-faktor material karena mereka

merupakan pembantu pekerja, tidak setara dengannya. Faktor-faktor tersebut menerima kompensasi dari si pekerja, namun tidak berbagi-hasil dengannya.

Dari sana kita juga dapat memahami bahwa ketika kerja dicurahkan pada sebuah substansi yang merupakan milik orang lain—misalnya, ketika seorang pemintal memintal wol milik penggembala menjadi benang—maka menurut teori Islam tentang distribusi pascaproduksi, substansi tersebut tetap menjadi milik si pemilik awalnya (misalnya, si penggembala tadi). Kerja dan seluruh faktor material lainnya yang terlibat dalam aktivitas produksi tidak memiliki bagian dalam komoditas yang dihasilkan. Mereka hanya beroleh kompensasi dari si pemilik substansi atas jasa yang mereka berikan dalam mengubah dan meningkatkan nilai substansi tersebut.

Sekarang kita akan mengkaji struktur atas kompensasi yang diterima faktor-faktor produksi dan mencari tahu berbagai batasan, jenis, dan dasar teoretisnya.

Dengan mengetahui batasan jenis kompensasi yang sah diterima faktor-faktor produksi—seperti kerja, tanah, alat-alat produksi, dan kapital—kita akan dapat mengetahui sejauh mana Islam mengizinkan pendapatan yang diperoleh dari kepemilikan atas salah satu dari faktor-faktor tersebut, juga mengetahui justifikasi teoretis pendapatan ini.

1. Regulasi Struktur Atas

Dari proses regulasi struktur atas, kita dapat menarik kesimpulan-kesimpulan umumnya yang bila disatukan akan membentuk sebuah komposisi teoretis yang padu.

Menurut struktur atas legislasi Islam, kompensasi yang berhak diterima kerja dapat ditentukan melalui dua metode, di mana si pekerja berhak memilih salah satu metode yang ia kehendaki.

Metode pertama adalah *ujrah* (kompensasi, imbal jasa, upah), sedangkan yang kedua adalah bagi-hasil. Seorang pekerja berhak meminta sejumlah uang sebagai bentuk kompensasi atas kerja yang ia lakukan. Demikian pula, ia berhak meminta bagian profit atau hasil produksi dan mengikat perjanjian dengan si pemilik properti (*mâl*) dengan rasio bagi-hasil tertentu sebagai bentuk kompensasi atas kerja yang ia lakukan. Yang khas dari metode pertama adalah jaminannya. Ketika si pekerja memilih kompensasi dalam bentuk uang dalam jumlah tertentu—inilah mengapa istilah *ujrah* digunakan—maka si pemilik properti wajib membayar sejumlah uang itu kepadanya tanpa melihat hasil yang diperoleh, tanpa memandang untung atau rugi. Tetapi, jika si pekerja memilih untuk menjadi partner si pemilik dan berbagi-hasil dengannya, maka ia menggantungkan nasibnya (apa yang akan diperolehnya) pada kerja yang ia lakukan dan kehilangan jaminan karena bisa saja ia tidak mendapat apa-apa akibat tidak adanya profit. Namun, sebagai ganti jaminan yang lepas darinya, si pekerja memiliki kesempatan terbuka untuk beroleh pendapatan yang lebih banyak atau lebih sedikit, karena besarnya profit atau hasil produksi bisa besar atau kecil. Jadi, menentukan kompensasi kerja dengan metode bagi-hasil berarti membuatnya tergantung pada besar-kecilnya hasil atau untung-rugi yang terjadi. Dari sini bisa kita lihat bahwa kedua metode ini memiliki karakteristik khasnya masing-masing.

Islam telah mengatur metode pertama dengan aturan-aturan hukum tentang *ijârah*, sebagaimana tersaji dalam kutipan pertama. Sementara metode kedua telah diatur dengan aturan-aturan hukum tentang *al muzâri'ah*, *al musâqât*, *al mudhârabah*, dan *al ju'âlah*, sebagaimana telah tersaji dalam kutipan ketiga, kelima, keenam, dan kesepuluh.

Seorang petani dapat mengikat kontrak pertanian (*'aqd al muzâri'ah*) dengan pemilik tanah dan benih, di mana ia setuju untuk

menabur benih di tanah tersebut dan keduanya berbagi hasil panen. Seorang tukang kebun dapat mengikat kontrak *al musâqât* (mengairi pepohonan) dengan pemilik pepohonan, di mana ia setuju untuk mengairi dan merawat pepohonan tersebut dan keduanya berbagi hasilnya berdasarkan rasio persentase tertentu. Seorang partner aktif dapat mengikat kontrak *al mudhârabah* dengan pemilik modal (partner pasif), di mana ia setuju untuk menjual barang-barang si pemodal dan keduanya berbagi profit yang muncul dari penjualan barang-barang tersebut. Dalam *al ju'âlah*, seorang pemilik kayu, misalnya, boleh mengumumkan bahwa ia akan memberi orang yang mengubah kayu-kayunya menjadi ranjang, separuh dari nilai ranjang tersebut. Jadi dengan begitu, nasib (apa yang diperoleh) si pekerja tergantung pada kerja yang ia lakukan.

Apa pun metode yang dipilih, si pemilik barang atau modal tidak boleh membebankan kerugian pada si pekerja. Seluruh kerugian menjadi tanggungan si pemilik barang atau modal. Jika, misalnya, kontrak *al mudhârabah* menghasilkan kerugian, maka sesungguhnya si pekerja juga telah cukup menanggung kerugian berupa terbuangnya usaha atau kerjanya dengan sia-sia (tanpa menghasilkan apa-apa).

Berbeda halnya dengan sarana-sarana dan alat-alat produksi—yakni, sarana-sarana dan alat-alat yang digunakan dalam proses produksi, seperti alat pemintal atau bajak, misalnya. Jika alat pemintal itu digunakan untuk memintal wol, atau bajak itu digunakan untuk membajak tanah, maka menurut hukum, kompensasinya diberikan berdasarkan metode pertama, yakni berupa *ujrah* atau upah. Jadi, jika Anda hendak menggunakan bajak atau jaring milik orang lain, Anda harus menyewanya dari pemiliknya sebagaimana dinyatakan dalam kutipan kedua struktur atas yang telah tersaji sebelum ini. Si pemilik bajak atau jaring tersebut tidak bisa menuntut kompensasi berupa bagi-hasil. Metode bagi-hasil, yang sah dalam kasus kerja, secara

hukum tidak sah bagi pemilik alat-alat produksi. Karena itu, pemilik alat-alat produksi tidak berhak mengikat kontrak *al mudhârabah* dengan pekerja. Misalnya, seorang pemilik jaring yang meminjamkan jaringnya kepada seorang pemburu untuk digunakan dalam perburuannya, tidak berhak berbagi hasil buruan dengannya. Demikian pula, seorang pemilik bajak, kerbau pembajak, dan alat-alat pertanian yang meminjamkan semua itu kepada seorang petani untuk digunakan dalam aktivitas pertaniannya, tidak berhak berbagi hasil panen dengannya. Hal ini dapat kita lihat dalam kutipan ketiga struktur atas. Dari teks yang dikemukakan oleh Syekh ath Thûsî kita dapat memahami bahwa kontrak pertanian dapat dibuat oleh dua individu jika yang satu berkontribusi tanah dan benih, sementara yang lain berkontribusi kerja. Jadi, kontrak ini tidak sah jika salah satu pihak hanya berkontribusi alat-alat produksi. Demikian pula halnya dalam kasus *ju'âlah* (lihat kutipan kesepuluh struktur atas). Misalnya, seorang pemilik kayu dapat menawarkan separuh dari profit yang dihasilkan kepada siapa saja yang mau membuat ranjang kayu dari kayu miliknya. Namun, dalam hal ini si pemilik kayu tidak bisa menawarkan bagi-hasil kepada orang yang meminjamkan alat-alat yang ia butuhkan untuk memotong kayu dan membuat ranjang kayu. Hal ini dikarenakan dalam Islam *ju'âlah* merepresentasikan imbalan yang ditetapkan *di muka* bagi pekerjaan yang diminta, bukan merupakan kompensasi atau imbal jasa atas jasa yang diberikan.

Demikianlah, alat-alat produksi tidak memiliki bagian dalam profit. Para pemilik alat-alat tersebut hanya berhak atas kompensasi atau biaya sewa. Jadi, skup pendapatan yang muncul dari kepemilikan atas alat-alat produksi, lebih sempit dari skup pendapatan yang muncul dari kerja, karena yang pertama terbatas pada satu metode (metode pertama), sementara pekerja boleh memilih satu di antara dua metode yang ada.

Dalam hal ini, modal (kapital) perniagaan kebalikan dari alat-alat produksi. Dalam kasus modal perniagaan, pendapatan dengan basis upah (metode pertama) tidak diizinkan. Seorang pemilik uang tidak boleh meminjamkan uangnya dengan bunga. Karena dengan upah (bunga) berarti ada jaminan, di mana si pemilik uang akan menerima hasil yang tetap tanpa melihat hasil aktivitas perniagaan, tidak juga melihat apakah aktivitas perniagaan itu untung atau rugi. Praktik semacam ini disebut riba, dan praktik ini haram hukumnya dalam Islam, sebagaimana dinyatakan dalam kutipan ketujuh.

Kendati demikian, pemilik modal (uang atau barang) boleh menyerahkan uang atau barang dagangannya kepada orang yang setuju untuk memperdagangkannya di pasar (si pedagang), dengan syarat: jika perniagaan tersebut menghasilkan kerugian, maka kerugian itu ditanggung sendiri oleh si pemilik modal, sedangkan jika perniagaan tersebut menghasilkan profit, maka si pemilik modal berbagi profit dengan si pedagang atas dasar rasio persentase yang telah disepakati. Metode bagi-profit (bagi-hasil) ini adalah satu-satunya metode yang diizinkan dalam kasus modal perniagaan.

Dari sini kita memahami bahwa dalam hal metode penetapan pendapatan, alat-alat produksi kebalikan dari modal perniagaan. Kedua faktor tersebut memiliki metodenya masing-masing. Sementara faktor kerja memiliki kebebasan untuk memilih salah satu di antara dua metode itu.

Mengenai kasus tanah, si pemilik tanah berhak menerima biaya sewa, namun ia tidak berhak berbagi hasil panen dengan si petani yang menggarap tanahnya. Benar bahwa dalam kontrak pertanian, pemilik tanah berbagi hasil panen dengan petani atas dasar rasio persentase. Namun, dari teks hukum Syekh ath Thûsî (kutipan ketiga) kita telah memahami bahwa kontrak pertanian hanya sah jika salah satu pihak berkontribusi kerja, sementara yang lain berkontribusi tanah dan benih.

Jadi, menurut pendapat Syekh ath Thûsî, agar kontrak pertanian sah, si pemilik tanah juga harus menyerahkan benih. Dalam kontrak pertanian, si pemilik tanah menerima bagian hasil panen bukan lantaran kepemilikannya atas tanah, melainkan atas dasar kepemilikannya akan "bahan mentah" hasil panen, yakni benih.

2. Perolehan Pendapatan Didasarkan pada Kerja

Setelah menata struktur atas dan menyimpulkan fenomena umumnya, mudah bagi kita untuk sampai pada sisi doktrinal (normatif) dari teori Islam yang mengikat dan menyatukan fenomena tersebut. Kita juga mudah untuk mengetahui norma yang menjelaskan jenis-jenis perolehan pendapatan yang muncul dari kepemilikan sarana-sarana produksi, juga untuk menjustifikasi izin serta larangan bagi kedua metode penetapannya.

Norma tersebut—yang menyatukan seluruh aturan hukum struktur atas pada saat penemuannya atau saat berlakunya—adalah: perolehan pendapatan (*al kasb*) didasarkan pada kerja yang dicurahkan dalam aktivitas produksi. Kerja yang tercurah merupakan satu-satunya justifikasi dasar bagi pemberian kompensasi kepada si pekerja dari orang yang memintanya melakukan pekerjaan itu. Orang yang tidak mencurahkan kerja tidak beroleh justifikasi untuk menerima pendapatan.

Norma ini memiliki pengertian positif dan negatifnya. Pada sisi positif, norma ini menggariskan bahwa perolehan pendapatan atas dasar kerja adalah sah. Sementara pada sisi negatif, norma ini menegaskan ketidakabsahan pendapatan yang diperoleh tidak atas dasar kerja.

3. Sisi Positif Norma Ini

Sisi positif norma ini tercermin dalam aturan-aturan tentang pengupahan atau sewa (kutipan pertama dan kedua). Aturan-aturan

tersebut mengizinkan pekerja—yang jasa (kerja)-nya tercurah pada aktivitas produksi tertentu—untuk menerima upah sebagai kompensasi atas kerja yang ia curahkan dalam aktivitas produksi itu.

Aturan-aturan tersebut mengizinkan pemilik alat-alat produksi—yang menyerahkan alat-alatnya kepada orang lain untuk digunakan dalam aktivitas produksi—untuk menerima upah (biaya sewa) dari si pelaku aktivitas produksi berdasarkan fakta bahwa alat-alatnya itu mengandung unsur kerja yang terdepresiasi dalam proses produksi. Contohnya, alat pemintal sesungguhnya mengandung unsur kerja. Alat itu berasal dari seonggok kayu biasa. Kerjalah yang mengubah kayu itu menjadi alat pemintal. Kerja ini terkandung di dalam alat pemintal itu, dan terdepresiasi secara bertahap seiring dengan pemakaian alat itu dalam proses pemintalan. Maka, pemilik alat pemintal itu berhak beroleh pendapatan atas dasar depresiasi kerja yang terkandung di dalam alat itu. Jadi, biaya sewa yang diterima pemilik alat-alat produksi, serupa dengan upah yang diterima oleh pekerja. Dalam kedua kasus ini, perolehan pendapatan didasarkan pada kerja yang tercurah dalam aktivitas produksi, hanya saja sifat kerjanya berbeda. Kerja yang dicurahkan oleh pekerja bersifat langsung dan bersamaan dengan depresiasinya. Ia menghasilkan sesuatu dan mencurahkan kerja pada saat yang bersamaan. Sedangkan kerja yang terdepresiasi akibat penggunaan alat-alat produksi, adalah kerja yang terpisah dari si pemilik alat dan proses pembuatan alat-alat tersebut. Setelah pembuatan alat-alat tersebut selesai dan mereka digunakan dalam aktivitas produksi, barulah depresiasi terjadi.

Dari sini kita dapat memahami bahwa kerja yang dipandang oleh teori Islam sebagai satu-satunya dasar bagi perolehan pendapatan, bukan hanya kerja langsung (*direct labour*), namun juga kerja yang tersimpan (*stored labour*). Jadi, selama terjadi depresiasi kerja, si

pemilik kerja berhak menerima kompensasi, baik kerjanya itu terdepresiasi secara langsung maupun tidak langsung.

Atas dasar ini, kita dapat memasukkan rumah ke kategori alat-alat produksi, di mana Islam mengizinkan pemilik rumah menyewakan rumahnya dan menerima pendapatan (biaya sewa) dari orang yang menggunakannya. Hal ini dikarenakan rumah juga mengandung unsur kerja, yang mana akan terdepresiasi dalam jangka panjang seiring dengan pemanfaatannya, dan pemilik rumah berhak menerima kompensasi atas *stored labour* yang terdepresiasi itu.

Demikian pula halnya dengan lahan pertanian yang disewakan pemiliknya kepada petani. Si pemilik lahan berhak atas kompensasi (biaya sewa) atas dasar kerja reklamasi yang ia lakukan sehingga membuat lahan tersebut bisa ditanami (subur). Ketika jejak kerjanya tidak lagi tampak pada lahan tersebut (lahan tersebut menjadi tanah mati), maka haknya atas lahan tersebut pun sirna, sebagaimana dinyatakan dalam teks-teks hukum yang telah lalu. Namun, selama efek dari kerjanya masih terlihat di lahan tersebut (masih ada kerjanya yang tersimpan dalam tanah tersebut), maka si pemilik lahan berhak menuntut biaya sewa dari si petani yang memanfaatkan lahannya dan menikmati hasil kerjanya. Hal ini dikarenakan eksploitasi yang dilakukan si petani atas lahan tersebut mendepresiasi (mengonsumsi) sebagian kerja yang ia (pemilik lahan) curahkan dalam mereklamasi lahan sehingga membuatnya bisa ditanami.

Biaya sewa atau upah, dalam batas-batas yang diizinkan oleh teori Islam, selalu didasari konsumsi atas kerja seseorang oleh orang lain dalam aktivitas produksi. Biaya sewa atau upah ini dibayarkan kepada pemilik kerja yang terkonsumsi itu semata berdasarkan hal ini. Berkenaan dengan dasar ini, tidak ada perbedaan antara upah bagi buruh, atau biaya sewa alat-alat produksi, atau properti tak bergerak, atau lahan pertanian, kendati sifat hubungan antara pekerja (penerima

biaya sewa atau upah) dengan kerjanya berbeda. Buruh upahan mencurahkan kerja langsung yang terkonsumsi dalam aktivitas produksi si pengupah. Kerja yang tersimpan dalam alat-alat produksi, misalnya, dicurahkan oleh para pembuatnya lalu tersimpan dalam alat-alat tersebut. Kemudian kerja itu terkonsumsi dalam aktivitas produksi. Jadi, upah yang diterima buruh adalah kompensasi atas kerja yang dicurahkan dan terkonsumsi pada saat aktivitas produksi berlangsung. Sementara biaya sewa yang diterima pemilik alat produksi sesungguhnya adalah kompensasi atas kerja yang dilakukan sebelumnya. Kerja itu terkandung dalam alat tersebut lalu terkonsumsi dalam aktivitas produksi orang yang menyewanya.

Inilah pengertian positif dari norma ini yang menjelaskan pendapatan yang muncul berdasarkan kepemilikan atas sarana-sarana produksi. Kita telah lihat bahwa pengertian ini tercermin di dalam seluruh bidang di mana upah atau biaya sewa diperoleh berdasarkan kepemilikan atas sarana-sarana produksi.

4. Sisi Negatif Norma Ini

Pengertian negatif norma ini yang menafikan setiap pendapatan yang tidak didasarkan pada kerja yang tercurah dalam aktivitas produksi, dapat dilihat dengan amat jelas dalam teks-teks dan aturan-aturan yang ada, sebagaimana tersaji dalam kutipan ke-12 (h). Di situ dinyatakan bahwa apabila seorang individu (penggembala) menyewa padang rumput dengan biaya sewa lima puluh dirham, maka ia tidak boleh menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa lebih dari lima puluh dirham, kecuali jika ia telah mencurahkan kerja pada padang rumput tersebut—dengan izin si pemilik—untuk meningkatkan kondisinya. Bila demikian, barulah ia boleh menyewakan kembali padang rumput tersebut dengan biaya sewa yang lebih tinggi dari jumlah yang ia harus bayarkan kepada si pemilik. Kerja konstruktif yang telah

ia lakukan pada padang rumput tersebut membuatnya berhak atas biaya sewa yang lebih tinggi.

Teks ini secara eksplisit menetapkan pengertian negatif norma ini, di mana individu tadi dilarang menerima pendapatan sewa yang lebih besar dari biaya sewa yang ia bayarkan kepada si pemilik padang rumput, kecuali bila ia telah mencurahkan kerja pada padang rumput tersebut. Teks ini tidak mengizinkan individu tadi menerima surplus itu, kecuali bila ia menjustifikasinya dengan mencurahkan kerja pada padang rumput tersebut, seperti menggali sumur, membuat kanal, atau kerja semacamnya.

Teks yang termaktub dalam kitab *An Nihâyah* menyatakan bahwa jika individu tadi melakukan kerja konstruktif pada padang rumput tersebut, maka ia beroleh justifikasi dalam menerima surplus itu. Surplus yang ia terima itu adalah kompensasi atas kerja yang ia curahkan. "Karena ia telah mencurahkan kerja, maka ia pantas untuk melakukan hal itu (menerima surplus tersebut)."

Atas dasar keterkaitan perolehan pendapatan dengan kerja, teks tersebut menetapkan pengertian negatif norma ini. Dengan kerja, individu tadi boleh menerima surplus itu. Sementara bila tanpa kerja, hal itu terlarang. Jelas bahwa aturan ini tidak hanya berlaku dalam kasus si penggembala dengan padang rumputnya, namun juga menjadi basis bagi perolehan pendapatan secara umum.[15]

Jadi, menurut teks ini, perolehan pendapatan tidak sah tanpa adanya keterlibatan kerja, baik kerja langsung maupun kerja yang tersimpan (dalam kasus alat-alat produksi, atau properti tak bergerak, dan lain sebagainya).

Fakta ini juga terkait dengan kutipan ke-12 (b). Dalam teks ini, seorang individu yang menyewa sebidang tanah dengan biaya sewa seribu dirham, tidak diperkenankan menyewakannya kembali dengan

biaya sewa dua ribu dirham, karena ia tidak mencurahkan kerja pada tanah tersebut. Dalam hal ini, pelarangan didasarkan pada adanya jaminan.[16]

Dari sini kita bisa menarik aturan umumnya, yakni: siapa saja tidak diperkenankan menerima pendapatan tanpa mencurahkan kerja. Jadi, menurut teori Islam, kerja adalah justifikasi utama [bagi perolehan pendapatan].[17]

Teks-teks tersebut selain mengungkap sisi negatif dari norma ini juga mengaitkannya dengan sejumlah aturan struktur atas yang terdahulu, di antaranya adalah aturan-aturan yang melarang seorang individu menyewakan kembali sebidang tanah, atau sebuah rumah, atau alat-alat produksi dengan biaya sewa yang lebih besar dari biaya sewa awal yang dibayarkannya, kecuali jika ia telah mencurahkan kerja pada tanah, rumah, atau alat-alat produksi tersebut. Misalnya, seorang individu menyewa rumah dengan biaya sewa sepuluh dinar, kemudian ia menyewakannya kembali dengan biaya sewa dua puluh dinar. Ini berarti ia beroleh surplus sebesar sepuluh dinar tanpa melakukan kerja apa pun. Berdasarkan norma yang telah kita pahami, surplus ini tidak sah.

Lalu, ada juga aturan yang melarang seorang individu (individu pertama) melimpahkan suatu pekerjaan kepada orang lain (individu kedua) dengan upah yang lebih kecil dari apa yang ia (individu pertama) terima dari si pengupah. Hal ini telah termaktub dalam kutipan di atas. Misalnya, seorang penjahit yang diupah sepuluh dirham untuk menjahitkan sehelai pakaian tidak boleh menyuruh penjahit lain untuk melakukan pekerjaan itu dengan upah, misalnya, delapan dirham. Hal ini dikarenakan penjahit pertama akan menerima surplus sebesar dua dirham tanpa melakukan kerja apa pun. Praktik ini tidak sah dalam hukum Islam. Sisi negatif norma ini menafikan jenis-jenis pendapatan

yang tidak didasarkan pada kerja. Penjahit pertama boleh menyuruh penjahit kedua untuk melakukan pekerjaan tersebut dengan upah delapan dirham—di mana ia sendiri mengantongi dua dirham surplusnya—hanya jika ia melakukan sebagian kerja yang dibutuhkan untuk membuat pakaian yang dipesan.

Aturan ketiga dalam struktur atas yang terkait dengan sisi negatif norma ini adalah aturan yang tersaji dalam kutipan keenam. Dalam kontrak *mudhârabah*, pemilik modal (partner pasif) tidak boleh mengikat agennya (partner aktif) untuk menjamin modalnya. Maksudnya, jika ia memberi agennya modal perniagaan—seperti uang tunai atau barang dagangan—dan memintanya untuk memperdagangkan atau "memutar" modal tersebut dengan sistem bagi-profit, maka ia tidak boleh meminta agennya untuk ikut menanggung kerugian yang mungkin timbul.

Penjelasannya adalah sebagai berikut. Si pemilik modal dapat memilih satu di antara dua metode dalam berhubungan dengan agennya. *Pertama*, ia memberi agennya barang dagangan dengan mematok harga tertentu yang akan dibayar si agen setelah barang tersebut terjual. Dalam kasus ini, si agen menjamin sejumlah uang yang disepakati (harga barang yang dipatok si pemilik modal) dan wajib membayarnya—di samping menunaikan seluruh persyaratan lainnya—tak peduli apakah perniagaan yang ia lakukan menghasilkan keuntungan atau kerugian. Si pemilik modal dalam hal ini tidak bisa berbagi-profit dengan si agen dan tidak menerima lebih dari apa yang telah disepakati, di mana dalam kasus ini barang menjadi milik agen dan karenanya ia berhak atas seluruh profit yang dihasilkan.

Kedua, si pemilik modal mempertahankan kepemilikannya atas barang dagangannya dan meminta si agen untuk memperdagangkannya dengan sistem bagi-profit. Dalam kasus ini, si pemilik modal berhak

mendapat bagian profit, karena barang dagangan itu adalah miliknya. Namun dalam hal ini ia tidak boleh membebankan kerugian yang muncul kepada si agen.

Aturan hukum ini terkait dengan norma yang baru saja kita ungkap. Kerugian yang muncul dalam kasus perniagaan di atas tidak bisa diartikan bahwa si agen mengonsumsi atau mendepresiasi kerja yang tersimpan dalam barang dagangan itu lewat aktivitas perniagaannya. Tidak dapat dikatakan bahwa kerja si pemilik modal (barang) yang tersimpan dalam barang dagangan itu terkonsumsi oleh aktivitas perniagaan si agen. Kasus ini tidak bisa disamakan dengan kasus rumah atau alat-alat produksi. Pemilik rumah atau alat-alat produksi boleh meminta penyewa rumah atau alat-alatnya untuk menjamin (mengompensasi) depresiasi yang terjadi akibat pemanfaatan rumah atau alat-alatnya itu. Hal ini dikarenakan jika Anda menggunakan alat-alat produksi atau rumah milik orang lain selama periode tertentu, Anda pasti menyebabkan alat-alat atau rumah itu terdepresiasi. Maka, si pemilik berhak meminta kompensasi dari Anda atas apa yang telah Anda konsumsi atau depresiasi. Kompensasi yang diterima si pemilik rumah atau alat-alat produksi ini didasarkan pada kerja yang terkonsumsi.

Lain halnya bila Anda menerima modal, misalnya, seratus dinar dari pemilik modal yang meminta Anda "memutar" modal tersebut dengan sistem bagi-profit. Katakanlah Anda membeli seratus pulpen dengan uang itu, lalu karena sesuatu hal harga pulpen di pasaran jatuh. Anda pun terpaksa menjual seratus pulpen itu seharga sembilan puluh dinar. Dalam kasus ini, Anda tidak berkewajiban mengganti kerugian yang muncul, sebab kerugian itu tidak terjadi karena Anda mendepresiasi pulpen-pulpen tersebut atau mengonsumsi kerja yang tersimpan di dalamnya, melainkan karena jatuhnya nilai tukar atau harga pulpen-

pulpen tersebut di pasaran. Kerja yang tersimpan dalam pulpen-pulpen itu tetap utuh, tak terkonsumsi dan tak terdepresiasi, hanya saja nilai tukar atau harganya jatuh. Jadi, dalam hal ini si pemilik modal tidak berhak menerima kompensasi dari Anda. Kalau ia menerima kompensasi atas kerugian seperti ini, maka itu berarti ia memperoleh pendapatan tanpa mencurahkan kerja, sementara Anda pun tidak mengonsumsi kerjanya sama sekali lewat utilisasi. Inilah yang ditolak oleh sisi negatif norma ini.

5. Keterkaitan antara Pelarangan Riba dan Sisi Negatif Norma Ini

Sebagaimana sisi negatif norma ini terkait dengan pelarangan jaminan, ia juga terkait dengan pelarangan riba. Pelarangan riba adalah salah satu bagian dari struktur atas yang bersandar pada sisi negatif norma ini, bahkan bagian yang terbesar. Kita telah menilik aturan pelarangan riba dalam kutipan ke-7, ke-8, dan ke-9 struktur atas yang menjelaskan larangan (*tahrîm*) Islam atas semua jenis pinjaman dengan bunga. Bunga diakui dalam sistem kapitalis yang memandangnya sebagai upah bagi modal uang yang para kapitalis pinjamkan untuk membiayai proyek-proyek perniagaan dan lain sebagainya. Modal uang ini menerima imbalan jasa (kompensasi) yang dihitung berdasarkan rasio persentase per tahun. Kompensasi inilah yang disebut sebagai bunga (*interest*). [Dalam masyarakat kapitalis,] bunga tidak berbeda jauh dari kompensasi yang diterima para pemilik properti tak bergerak atau alat-alat produksi, yang mereka terima karena menyewakan properti atau alat-alat milik mereka itu. Anda dapat menyewa dan menempati (menggunakan) sebuah rumah selama periode tertentu, lalu mengembalikannya kepada pemiliknya beserta sejumlah uang yang telah disepakati sebagai biaya sewa. Begitu pula, dalam masyarakat kapitalis, Anda dapat meminjam sejumlah uang untuk keperluan

konsumtif ataupun produktif, lalu mengembalikannya kepada pemiliknya plus sejumlah uang tambahan sebagai kompensasi.

Islam melarang pinjaman uang dengan bunga, namun melegalkan pendapatan atau profit yang diperoleh dari meminjamkan properti tak bergerak dan alat-alat produksi. Dengan ini, Islam mengungkap perbedaan teoretis antara modal uang dan properti tak bergerak serta alat-alat produksi. Perbedaan ini harus dijelaskan oleh teori Islam dan berdasarkan norma ini agar kita dapat mengetahui alasan atau landasan yang dipakai dalam pelarangan pinjaman uang dengan bunga. Dengan kata lain, agar kita dapat memahami mengapa Islam melarang jaminan atas pendapatan yang muncul dari kepemilikan atas uang, sementara ia mengizinkan kompensasi bagi alat-alat produksi dan melegalkan jaminan atas pendapatan yang muncul dari kepemilikan atas alat-alat tersebut. Islam mengizinkan pemilik alat produksi memperoleh pendapatan (keuntungan) yang terjamin dengan menyewakan alatnya tanpa harus mencurahkan kerja. Di sisi lain, Islam tidak mengizinkan kapitalis (pemilik modal uang) memetik keuntungan yang terjamin dengan cara meminjamkan uangnya tanpa mencurahkan kerja. Mengapa demikian? Ini adalah pertanyaan yang harus kita jawab dengan jelas.

Jawaban atas pertanyaan ini terkait dengan norma ini dan kedua sisinya (sisi positif dan negatif). Pendapatan atau profit yang terjamin (misalnya, biaya sewa yang muncul dari kepemilikan atas alat-alat produksi) digariskan oleh pengertian positif dari norma ini. Kerja yang tersimpan (*stored labour*) dalam alat-alat produksi berhak menerima kompensasi atas depresiasi yang dialaminya dalam proses produksi. Biaya sewa yang dibayarkan kepada pemilik alat-alat produksi pada hakikatnya adalah upah atas kerja yang dilakukan sebelumnya. Konsekuensinya, biaya sewa itu merupakan pendapatan yang didasarkan pada kerja yang terkonsumsi. Maka, biaya sewa itu sah

menurut pengertian positif norma ini. Sedangkan bunga atau pendapatan terjamin yang muncul dari kepemilikan atas modal uang, secara teoretis tidak ada justifikasinya. Mari kita andaikan seorang pedagang meminjam seribu dinar untuk modal perniagaannya dengan tingkat bunga tertentu, di mana ia berjanji untuk mengembalikannya [plus bunganya] kepada si kreditor pada waktu yang telah disepakati. Dalam kasus ini, uang seribu dinar itu tetap utuh dan sama sekali tidak terkonsumsi akibat penggunaannya. Karena itu, bunganya menjadi tidak sah karena ia merupakan pendapatan yang tidak didasarkan pada kerja yang terkonsumsi, sebagaimana digariskan oleh pengertian negatif norma ini.

Kini kita telah memahami bahwa dalam hukum Islam, perbedaan antara bunga uang dan biaya sewa alat-alat produksi muncul dari perbedaan antara sifat pemanfaatan modal uang dan sifat pemanfaatan alat-alat produksi. Pemanfaatan modal uang oleh debitor tidak menyebabkan modal uang tersebut mengalami depresiasi, tidak pula kerja yang tersimpan di dalamnya terkonsumsi. Karena itu, pada waktu yang telah disepakati, si debitor hanya wajib membayar pokok pinjamannya, karena pada kenyataannya pokok pinjaman itu tidak mengalami penurunan potensi.

Sedangkan utilisasi yang dilakukan penyewa alat-alat produksi dalam proses produksi menyebabkan alat-alat tersebut terdepresiasi, di mana terjadi konsumsi atas sebagian kerja yang tersimpan dalam alat-alat tersebut. Atas dasar ini—atas dasar kerja yang terkonsumsi, si pemilik alat berhak memperoleh pendapatan karena menyewakan alat-alat miliknya. Sementara pemilik modal uang tidak berhak menerima pendapatan karena meminjamkan uangnya, sebab properti atau uangnya tetap utuh, tidak terdepresiasi maupun terkonsumsi dalam pemanfaatannya.

Kita dapat menambahkan aturan lain dalam kumpulan aturan yang telah tersaji yang mengungkap kaitan antara struktur atas dan teorinya, yakni aturan dalam kutipan keenam. Aturan ini melarang agen dalam kontrak *al mudhârabah* mengikat kontrak kedua dengan agen lain untuk mengerjakan pekerjaan yang disepakati dalam kontrak pertama di mana agen kedua beroleh rasio bagi-hasil yang lebih kecil daripada rasio bagi-hasil yang diterima agen pertama. Jelas bahwa pelarangan ini selaras dengan pengertian negatif norma ini. Pelarangan ini adalah suatu bentuk penyangkalan atas pendapatan yang tidak didasarkan pada kerja, di mana agen pertama akan mengantongi surplus tanpa melakukan kerja apa pun. Maka, menurut norma umum, pendapatan ini tidaklah sah.

6. Mengapa Sarana-sarana Produksi tidak Berbagi Profit?

Dari struktur atas yang telah tersaji, kini tersisa satu pertanyaan lagi ihwal aturan-aturan pembagian profit. Mari kita persiapkan diri untuk menjawab pertanyaan tersebut dengan mendata apa saja yang telah kita temukan sejauh ini. Dari teori Islam tentang distribusi pascaproduksi kita telah memahami bahwa perolehan pendapatan hanya sah jika didasarkan pada kerja yang terkonsumsi. Kerja yang terkonsumsi terdiri atas dua jenis; pertama, kerja yang dicurahkan dan terkonsumsi pada saat yang sama seperti kerja buruh; kedua, kerja yang terpisah dan tersimpan, dicurahkan sebelum utilisasi namun terkonsumsi selama utilisasi oleh si penyewa, contohnya adalah kerja yang tersimpan dalam sebuah rumah atau alat-alat produksi yang terkonsumsi dan terdepresiasi selama pemanfaatannya. Kita juga telah memahami bahwa kepemilikan atas modal uang bukanlah merupakan sumber pendapatan, sebab meminjamkan uang dengan bunga adalah praktik terlarang karena pendapatan (bunga) itu tidak didasarkan pada

kerja yang terkonsumsi. Dengan ini kita telah menelaah seluruh jenis upah (kompensasi) tetap, yang mana sebagiannya sah—seperti pendapatan sewa rumah, dan sebagian lainnya tidak sah—seperti pendapatan bunga. Kita juga telah berhasil mengaplikasikan norma ini dalam pengertian positif dan negatifnya. Namun, hingga kini kita belum menelaah jenis-jenis pendapatan lain selain kompensasi tetap yang telah tersaji dalam struktur atas—yakni, bagi-profit atau bagi-hasil—juga keterkaitannya dengan untung-rugi yang mungkin terjadi. Bagi-profit tergantung pada untung atau ruginya aktivitas produksi. Pekerja (partner aktif) dalam kontrak *silent partnership* (*'aqd al mudhârabah*)—dalam kondisi apa pun—tidak diperkenankan menuntut pendapatan tetap dari pemilik modal (partner pasif). Begitu pula halnya dengan kontrak pertanian (*'aqd al muzâri'ah*) dan kontrak merawat atau mengairi kebun (*'aqd al musâqât*). Dalam ketiga kasus tersebut, pendapatan hanya sah jika didasarkan pada metode bagi-hasil, sebagaimana dinyatakan dalam kutipan ke-3, ke-5, dan ke-6. Atas dasar ini, kita telah menyatakan pada awal diskusi kita bahwa ada dua jenis pendapatan—yang didasarkan pada kerja—yang sah, yakni upah atau gaji dan pendapatan bagi-hasil.

Demikian pula, pemilik barang dagangan dalam kontrak *al mudhârabah*, pemilik tanah dalam kontrak *al muzâri'ah*, dan pemilik tanaman serta kebun dalam kontrak *al musâqât* berhak menerima pendapatan atas dasar bagi-profit. Masing-masing dari mereka berhak atas bagian profit yang telah disepakati dalam kontrak, sebagaimana dinyatakan dalam kutipan-kutipan yang telah tersaji di atas.

Sebaliknya, alat-alat produksi tidak berhak atas bagi-profit, dan *syarî'ah* tidak mengizinkan para pemilik alat-alat produksi memperoleh pendapatan dengan basis bagi-profit. *Syarî'ah* hanya mengizinkan mereka memperoleh pendapatan dengan basis kompensasi tetap. Sebagaimana telah dinyatakan dalam kutipan struktur atas, pemilik

alat-alat produksi tidak boleh menyewakan alat-alatnya kepada pekerja dengan sistem bagi-hasil atau bagi-profit. Pemilik jaring atau perangkap hewan buruan tidak berhak berbagi hasil buruan dengan si pemburu. Hasil buruan sepenuhnya menjadi milik si pemburu.

Hal ini telah cukup jelas dari struktur atas, dan kini kita harus menjawab pertanyaan di bawah ini demi diskusi kita.

Mengapa pekerja berhak beroleh pendapatan dengan basis bagi-profit, sedangkan alat-alat produksi tidak? Dan mengapa bagi-profit tidak sah bagi pemilik alat-alat produksi, sementara ia sah bagi pemilik barang dagangan, pemilik tanah, dan pemilik kebun (pepohonan)?

Faktanya, perbedaan antara kerja dan alat-alat produksi—perbedaan yang mengizinkan pekerja berbagi-profit namun melarang pemilik alat-alat produksi berbagi-profit—muncul dari teori distribusi praproduksi. Dari teori tersebut kita telah memahami bahwa kerja utilisasi merupakan alasan dan landasan umum bagi pelimpahan hak-hak privat menyangkut kekayaan alam atau bahan mentah alami, di mana dari sudut pandang doktrin ekonomi tidak ada alasan dan landasan lain bagi pelimpahan kepemilikan dan hak privat menyangkut kekayaan alam. Demikian pula, kita juga memahami bahwa jika seorang individu beroleh suatu hak privat atas kekayaan alam lewat kerja yang ia curahkan pada kekayaan alam tersebut, maka haknya itu tetap utuh selama hasil kerjanya masih tampak atau terasa. Dalam hal ini, orang lain tidak boleh mengambil hak tersebut dengan mencurahkan kerja baru pada kekayaan alam itu. Teori distribusi praproduksi telah menjelaskan hal ini dengan terperinci. Namun, ini tidak berarti sifat kerja baru itu berbeda dari sifat kerja yang pertama. Masing-masing dari keduanya merupakan landasan bagi pelimpahan kepemilikan atau hak privat atas kekayaan. Kerja baru itu tidak menghasilkan kepemilikan atau hak privat hanya karena kerja pertama dilakukan lebih dulu, di mana kepemilikan atau hak privat atas

kekayaan dilimpahkan kepada pekerja pertama. Jadi, karena kerja individu pertama dilakukan lebih dulu daripada kerja individu kedua, maka efek kerja individu kedua itu menjadi ternafikan. Atas dasar ini, bila pekerja pertama melepaskan haknya, barulah pekerja kedua dapat mengambil alih. Inilah yang sebenarnya berlaku dalam kontrak *al muzâri'ah*, *al musâqât*, *al mudhârabah*, dan *ju'âlah*. Contohnya, dalam kontrak pertanian (*'aqd al muzâri'ah*) petani mencurahkan kerja menggarap tanah, menumbuhkan benih dan mengubahnya menjadi hasil panen. Kendati demikian, kerja yang ia curahkan itu tidak memberinya hak kepemilikan atas hasil panen, sebab benihnya merupakan properti orang pertama, yakni si pemilik tanah. Jika lewat kontrak pertanian si pemilik tanah mengizinkan si petani menikmati hasil kerjanya dan merelakan haknya atas, misalnya, separuh hasil panen, maka dalam hal ini tidak ada lagi yang menghalangi si petani dari memperoleh kepemilikan atas separuh hasil panen itu.

Atas dasar ini, sesuai dengan teori umum distribusi praproduksi, kita memahami bahwa bagian agen (pekerja) dalam produk pada hakikatnya mencerminkan peluang dari kerja yang ia lakukan berkenaan dengan suatu material—misalnya, benih, pepohonan, atau barang dagangan—dan hak yang dihasilkan kerja tersebut. Namun, peluang atau hak ini kerap tertunda atau terhambat oleh hak yang lebih dulu dimiliki oleh orang lain. Jika orang yang lebih dulu ini (pemilik properti) melepaskan haknya dengan suatu kontrak—misalnya, kontrak pertanian atau kontrak lain antara pekerja dan pemilik properti—maka tidak ada lagi yang menghalangi si agen dari menikmati haknya berkenaan dengan material tersebut. Hak yang didapatnya itu sebatas hak yang dilepaskan oleh si pemilik properti, sebagai hasil dari kerja yang ia (si agen) curahkan.

Sedangkan alat-alat produksi, pada dasarnya mereka berbeda dari kerja yang dilakukan oleh agen. Petani yang mengikat kontrak

pertanian dengan pemilik tanah dan benih, mencurahkan kerja keras dan usaha [dalam menggarap tanah guna menghasilkan panen]. Maka, ia berhak memiliki hasil panen sebatas yang ditetapkan dalam kontrak. Sementara pemilik jaring atau perangkap yang meminjamkan jaring atau perangkapnya itu kepada pemburu, tidak mencurahkan kerja melakukan perburuan, juga tidak melakukan usaha untuk menangkap hewan buruan. Hanya si pemburu yang mencurahkan kerja dan usaha dalam menangkap hewan buruan. Maka, si pemilik alat berburu tidak beroleh justifikasi untuk memperoleh hak kepemilikan atas hewan buruan yang tertangkap. Kerja menangkap hewan buruan adalah justifikasi bagi hak kepemilikan atas hewan buruan yang tertangkap. Sementara, si pemilik alat berburu tidak mencurahkan kerja tersebut. Menurut teori umum distribusi, izin yang diberikan si pemburu kepada si pemilik alat [untuk ikut berbagi kepemilikan], tidak cukup dijadikan dasar bagi pelimpahan hak kepemilikan atas hewan buruan yang tertangkap kepada si pemilik alat berburu. Jadi, yang menghalangi si pemilik alat dari memiliki hewan buruan itu bukanlah hak si pemburu, melainkan justifikasi teoretisnya.

Dari poin ini kita memahami perbedaan antara kerja langsung dan kerja yang tersimpan. Kerja langsung adalah kerja yang dilakukan oleh agen pada material. Kerja ini menjustifikasi kepemilikannya atas material itu ketika pemilik sebelumnya melepaskan [sebagian] haknya. Lain halnya dengan kerja yang tersimpan dalam alat-alat produksi. Pemilik alat-alat itu tidak melakukan kerja langsung dalam aktivitas produksi. Misalnya, pemilik perangkap atau jaring. Ia tidak melakukan kerja langsung menangkap hewan buruan. Maka, ia tidak berhak memperoleh kepemilikan atas hewan buruan yang tertangkap, meskipun si pemburu (pihak yang melakukan kerja langsung) berkenan melepaskan [sebagian] kepemilikannya atas hewan buruan tersebut. Si pemilik perangkap atau jaring itu hanya berhak atas biaya sewa,

yakni kompensasi atas depresiasi atau konsumsi kerja yang terjadi akibat pemanfaatan perangkap atau jaring tersebut dalam aktivitas produksi.

Dari penjelasan di atas kita bisa memahami perbedaan antara pemilik alat-alat produksi—yang tidak diizinkan berbagi profit, dan pemilik tanah dalam kontrak pertanian, atau pemilik barang dagangan dalam kontrak *al mudhârabah*, atau pemilik properti lainnya dalam kasus di mana bagi-profit diizinkan. Para pemilik yang diizinkan berbagi-profit atau berbagi-hasil pada hakikatnya memiliki properti atau material yang padanya kerja agen dicurahkan. Contohnya, pemilik tanah juga memiliki benih yang ditanam petani, sebagaimana dinyatakan dalam teks Syekh ath Thûsî yang tersaji sebelum ini. Demikian pula, pemilik barang dagangan memiliki komoditas yang diperdagangkan oleh si pedagang. Dari teori distribusi praproduksi kini kita mengetahui bahwa kepemilikan atas suatu properti tidak pupus meskipun properti itu telah diubah oleh orang lain dan memiliki kegunaan baru. Maka, sudah selayaknya pemilik benih atau barang dagangan berhak atas hasil atau profit yang tercipta dari benih atau barang dagangan itu, karena ialah yang memiliki komoditas yang diolah atau diperdagangkan oleh agen atau wakilnya.

Kasus-kasus di mana pemilik diizinkan berbagi-profit atau berbagi hasil—seperti dalam kontrak *al muzâri'ah*, *al musâqât*, *al mudhârabah*, dan lain sebagainya—mendukung dan menguatkan kebenaran penjelasan kita tentang kepemilikan, di mana seluruh kasus tersebut memiliki satu kesamaan, yakni: komoditas yang mendapat curahan kerja agen sudah ada yang memiliki.[]

OBSERVASI

1. Peran Risiko dalam Ekonomi Islam

Dari kajian kita tentang teori distribusi pascaproduksi kita dapat memahami dengan jelas bahwa teori ini tidak mengakui risiko sebagai salah satu faktor bagi perolehan pendapatan, di mana tidak ada satu pun pendapatan yang beroleh justifikasi dari risiko.

Faktanya, risiko bukanlah komoditas yang spekulan (pengambil risiko) tawarkan kepada orang lain sehingga ia berhak meminta harganya. Risiko juga bukan kerja yang dicurahkan oleh spekulan pada suatu material sehingga ia berhak menuntut upah atau kompensasi dari si pemilik material. Risiko hanya menyangkut suatu keadaan mental tertentu, yakni rasa takut, yang menguasai seorang individu yang berspekulasi dengan sesuatu. Jika individu itu menyerah pada rasa takutnya, ia akan mundur. Namun, jika ia berhasil mengalahkan rasa takutnya, ia akan terus maju dengan spekulasinya. Si spekulan sendirilah yang memilih untuk menanggung beban rasa takut dalam berspekulasi dengan suatu rencana yang mungkin menimbulkan kerugian. Jadi, ia tidak berhak menuntut kompensasi material atas rasa takut ini, sebab rasa takut merupakan perasaan personal, bukan kerja fisik maupun komoditas hasil produksi.

Memang benar bahwa sering kali menaklukkan rasa takut memiliki nilai psikologis dan moral yang tinggi. Namun, nilai moral tidaklah sama dengan nilai ekonomi.

Banyak orang telah terjebak dalam kesalahan pemikiran kapitalis. Mereka mengatakan bahwa profit yang diterima oleh pemilik modal (uang atau barang dagangan) dalam kontrak *al mudhârabah*, secara teoretis didasarkan pada risiko, karena walaupun si pemilik modal tidak melakukan kerja apa pun, ia menanggung beban risiko kerugian dengan menyerahkan uang atau barang dagangannya kepada agennya. Jadi, sudah merupakan kewajiban si agen untuk membayar kompensasi atas risiko yang ditanggung si pemilik modal sebesar persentase tertentu dari profit yang dihasilkan, sebagaimana disepakati dalam kontrak mereka.

Namun, dari diskusi kita sebelum ini telah jelas bahwa profit yang diterima oleh pemilik modal dalam kontrak *al mudhârabah* bukan didasarkan pada risiko, namun didasarkan pada kepemilikannya atas komoditas yang diperdagangkan si agen. Kendati nilai komoditas ini kemudian meningkat dikarenakan usaha perdagangan yang dilakukan oleh si agen—di mana ia membawanya ke pasar dan ke hadapan konsumen—komoditas ini tetap menjadi properti si pemilik modal, karena suatu komoditas tidak berpindah kepemilikan ketika ada orang yang mengubahnya. Inilah yang kita sebut sebagai 'kekonstanan kepemilikan'.

Jadi, hak pemilik modal dalam kontrak *al mudhârabah* atas profit yang dihasilkan, didasarkan pada kepemilikannya atas komoditas yang diperdagangkan si agen. Ini serupa dengan hak pemilik papan kayu yang kemudian diubah menjadi ranjang kayu.

Atas dasar ini, pemilik modal dalam kontrak *al mudhârabah* dipandang berhak atas profit yang dihasilkan, meskipun ia tidak berspekulasi dan menanggung beban psikologis apa pun. Contohnya,

seorang individu menjual properti milik orang lain tanpa sepengetahuannya dan beroleh profit dari penjualan itu. Dalam kasus ini, si pemilik properti berhak menerima profit itu seluruhnya—di samping harga pokok propertinya. Ia juga bisa menolak profit itu dan memilih untuk mendapatkan kembali propertinya atau apa yang sepadan dengan itu dari si penjual. Dalam kasus ini, hak si pemilik properti atas profit tidak didasarkan pada elemen risiko, karena propertinya terjamin;[18] dalam hal ini si penjuallah yang menanggung risiko karena ia harus menjamin properti tersebut.

Ini artinya, hak pemilik properti secara teoretis tidaklah didasarkan pada risiko yang ditanggungnya, bukan pula merupakan kompensasi atas risiko itu atau imbalan atas rasa takut yang ditanggungnya, sebagaimana pendapat para penulis [yang menyokong] kapitalisme tradisional. Para penulis ini memandang tindakan menanggung risiko sebagai tindakan heroik dan menjadikannya sebagai dasar justifikasi bagi perolehan pendapatan.

Ada sejumlah hal yang dapat membuktikan bahwa *syarî'ah* menolak peran risiko sebagai dasar justifikasi bagi perolehan pendapatan. Misalnya, ada banyak orang menjustifikasi bunga berdasarkan elemen risiko yang ditanggung kreditor. Ketika seseorang meminjamkan uangnya, ia menanggung risiko kehilangan uangnya itu bila di masa datang si peminjam tidak bisa mengembalikan pinjamannya. Karena itu, menurut mereka, kreditor berhak menerima kompensasi atas spekulasinya, dan bentuk kompensasi ini adalah bunga. Islam tidak menerima pemikiran ini dan menyangkal peran risiko sebagai dasar justifikasi bagi bunga yang diterima kreditor dari debitor. Islam jelas-jelas telah mengharamkannya.

Pengharaman judi dan pendapatan hasil judi merupakan satu lagi aspek hukum yang menunjukkan posisi negatif *syarî'ah* terhadap elemen spekulasi, di mana pendapatan hasil judi tidak didasarkan pada

kerja, melainkan pada risiko semata. Seorang penjudi beroleh pendapatan karena ia telah menanggung risiko dengan mempertaruhkan uangnya, di mana ia harus membayar lawannya jika ia kalah taruhan.

Lalu, kita juga dapat menambahkan pengharaman *syirkatul abdân*. Pengharaman ini dapat kita lihat dalam banyak teks fukaha, seperti Mu<u>h</u>aqqiq al <u>H</u>illî dalam *Asy Syarâ'i'* dan Ibnu <u>H</u>azm dalam *Al Muhallâ*.

Syirkatul abdân adalah persekutuan dua orang atau lebih di mana setiap orang dari mereka melakukan pekerjaan dan mencurahkan keahliannya masing-masing lalu berbagi pendapatan yang dihasilkan dari seluruh pekerjaan itu. Misalnya, dua orang dokter sepakat untuk berbagi pendapatan yang mereka terima dari pasien-pasien mereka selama satu bulan, dengan rasio separuh-separuh.

Pengharaman atas persekutuan ini sesuai dengan posisi negatif *syarî'ah* terhadap elemen spekulasi, di mana pendapatan yang diperoleh didasarkan pada risiko, bukannya kerja. Kedua orang dokter dalam contoh di atas, pada saat kesepakatan tidak mengetahui jumlah imbalan yang akan masing-masing mereka terima. Masing-masing dari mereka berpikir bahwa imbalan yang akan diterima rekannya lebih besar dari imbalan yang akan ia terima. Maka, ia pun mengikat kesepakatan, di mana dengan begitu ia melakukan spekulasi. Ia akan kehilangan sebagian pendapatannya jika pendapatannya dalam satu bulan itu lebih besar dari pendapatan rekannya. Namun, ia akan beroleh pendapatan ekstra jika pendapatan rekannya itu lebih besar daripada pendapatannya. Bila pendapatan masing-masing mereka berbeda, maka dokter yang beroleh pendapatan lebih kecil akan berhak memperoleh sebagian pendapatan dan hasil kerja rekannya, karena ia sejak awal telah menanggung risiko memberikan sebagian pendapatannya kepada rekannya itu [bila ternyata pendapatannya yang

lebih besar]. Hal ini berarti pendapatan ekstra yang diterima oleh dokter yang beroleh pendapatan lebih kecil didasarkan pada elemen risiko, dan bukan didasarkan pada kerja yang dicurahkan. Jadi, pengharaman dan penyangkalan atas pendapatan ini sesuai dengan posisi negatif *syarî'ah* terhadap elemen spekulasi.

2. Justifikasi Kapitalis atas Bunga dan Kritik Terhadapnya

Baru saja kita memahami bahwa elemen risiko dalam pinjaman adalah justifikasi kapitalis bagi bunga yang dibebankan oleh kreditor kepada debitor. Kita juga memahami bahwa justifikasi ini tidak diakui dalam pandangan Islam, karena Islam tidak mengakui elemen risiko sebagai landasan sah bagi pendapatan. Islam mengaitkan pendapatan hanya dengan kerja yang terkonsumsi—baik kerja langsung maupun kerja yang tersimpan.

Kapitalisme, dalam menjustifikasi bunga pinjaman atas dasar elemen risiko, melupakan peran hipotek atau agunan yang diterima kreditor sebagai garansi yang mengeliminasi elemen risiko dalam pemberian kredit. Lalu, bagaimana pandangan kapitalis tentang pinjaman yang digaransi dengan hipotek dan jaminan yang cukup?

Dalam menjustifikasi bunga, para cendekiawan kapitalis tidak hanya menggunakan elemen risiko, namun juga menyuguhkan sejumlah penjelasan tentang justifikasi bunga atas dasar sisi doktrinalnya.

Beberapa cendekiawan kapitalis mengatakan bahwa bunga yang dibayarkan oleh debitor kepada kreditor merupakan kompensasi karena debitor telah membuat kreditor tidak bisa memanfaatkan uangnya untuk menuai profit selama periode pinjaman yang telah disepakati, atau merupakan imbalan yang diminta kreditor karena debitor telah memanfaatkan uangnya—seperti biaya sewa yang diterima pemilik rumah dari penyewa yang telah memanfaatkan rumahnya.

Dari teori Islam tentang distribusi kita dapat melihat perbedaan antara pemikiran [kapitalis] di atas dan cara pikir islami berkenaan dengan distribusi. Sebagaimana telah kita ketahui, Islam tidak mengakui pendapatan—baik itu upah maupun kompensasi—yang didasarkan pada hal lain selain kerja, baik kerja langsung maupun kerja yang tersimpan. Dalam hal ini, kreditor tidak mencurahkan kerja langsung maupun kerja yang tersimpan, yang dikonsumsi atau didepresiasi oleh debitor sehingga ia wajib membayar kompensasi, karena pinjaman akan dikembalikan utuh kepada kreditor tanpa terkonsumsi ataupun terdepresiasi. Karena itu, Islam tidak mengakui bunga, karena pendapatan tanpa kerja bertentangan dengan gagasan keadilan Islam.

Ada sejumlah orang yang menjustifikasi bunga dengan menginterpretasikannya sebagai hak modal atas sebagian profit yang dituai debitor berkat uang yang dipinjamnya. Namun, interpretasi ini tidak berlaku dalam kasus pinjaman yang digunakan debitor untuk memenuhi kebutuhan pribadinya (bukan untuk tujuan produktif), di mana faktanya ia tidak menghasilkan profit dari uang yang dipinjamnya. Interpretasi ini hanya berlaku dalam kasus di mana debitor menggunakan uang yang ia pinjam untuk berniaga dan karenanya ia beroleh profit. Dalam kasus ini, Islam mengakui hak pemilik modal atas sebagian profit itu dengan metode bagi-profit. Dalam Islam, persekutuan ini disebut *al mudhârabah*, di mana hanya si pemilik modal yang menanggung kerugian dan profit dibagi di antara si pemilik modal dan pekerja dengan metode bagi-profit berdasarkan rasio persentase yang telah disepakati dalam kontrak. Secara substansial profit ini berbeda dari profit dalam pengertian kapitalis yang menggaransi pendapatan tetap tanpa melihat hasil yang dicapai aktivitas perniagaan.

Sejumlah pendukung kapitalisme memberikan justifikasi yang lebih kuat bagi bunga. Mereka menginterpretasikan bunga sebagai selisih

antara nilai aktual suatu komoditas dan nilai masa datangnya. Interpretasi ini didasarkan pada pandangan bahwa waktu memainkan peran positif dalam formulasi nilai. Misalnya, nilai tukar satu dinar hari ini lebih besar dari nilai tukarnya besok. Jadi, jika Anda meminjamkan uang satu dinar kepada seseorang selama periode satu tahun, maka pada akhir periode itu Anda berhak menerima pengembalian pinjaman lebih dari satu dinar, sehingga dengan begitu Anda dapat mempertahankan nilai tukar dinar Anda sebagaimana saat Anda pinjamkan setahun sebelumnya. Semakin lama jangka waktu kredit, semakin besar pula bunga yang berhak diterima oleh kreditor, sesuai dengan makin besarnya selisih antara nilai aktual dan nilai masa datang uang yang dipinjamkan.

Gagasan di balik justifikasi kapitalis ini berdiri di atas pijakan yang salah, di mana distribusi pascaproduksi ditempatkan dalam kerangka teori nilai. Faktanya, teori distribusi pascaproduksi terpisah dari teori nilai. Itulah mengapa dalam distribusi islami kita melihat banyak faktor produksi yang berperan dalam formulasi nilai tukar komoditas yang dihasilkan, namun tidak berhak mendapat bagian komoditas itu. Faktor-faktor tersebut hanya berhak memperoleh upah dari si pemilik komoditas, sesuai dengan jasa yang diberikannya dalam aktivitas produksi.

Dalam Islam, distribusi di antara para individu tidak didasarkan pada nilai tukar—yang membuat setiap faktor produksi mendapat bagian produk sebanding dengan perannya dalam formulasi nilai tukar produk tersebut. Dalam Islam, distribusi kekayaan yang dihasilkan terkait dengan konsep-konsep doktrinal Islam dan berbagai gagasannya tentang keadilan.

Jadi, dari sudut pandang Islam, kreditor tidak berhak menerima bunga bahkan jika benar bahwa nilai tukar aktual komoditasnya lebih

besar dari nilai tukarnya di masa datang, karena alasan ini secara doktrinal tidak cukup dijadikan dasar justifikasi bagi bunga yang melambangkan selisih di antara dua nilai tersebut.

Sebelum ini kita telah memahami bahwa Islam—dari sisi doktrinal—tidak mengakui pendapatan yang tidak didasarkan pada kerja—baik kerja langsung maupun kerja yang tersimpan. Bunga adalah pendapatan yang tidak didasarkan pada kerja, karena ia—menurut pandangan kapitalis yang terakhir—hanya merupakan hasil dari faktor waktu, bukan hasil dari faktor kerja. Maka, wajar jika doktrin Islam melarang pemilik modal menggunakan waktu sebagai dasar untuk memperoleh pendapatan riba, walaupun doktrin ini mengakui peran positif faktor waktu dalam formulasi nilai.

Demikianlah, kini kita mengetahui kesalahan pengaitan keadilan distribusi dengan teori nilai. Kesalahan ini diakibatkan oleh adanya tumpang tindih antara penyelidikan doktrinal dan investigasi ilmiah.

3. Batasan Wewenang Pemilik Properti atas Propertinya

Ada sejumlah batasan yang membatasi pemilik properti dalam memanfaatkan propertinya. Sumber-sumber berbagai batasan ini berbeda. Beberapa di antaranya bersumber dari teori distribusi praproduksi. Contohnya, batasan waktu wewenang pemilik properti atas propertinya, yakni sepanjang masa hidupnya, di mana ia tidak diperkenankan menentukan nasib propertinya setelah kematiannya, sebagaimana telah kita diskusikan sebelum ini.

Beberapa batasan bersumber dari teori distribusi pascaproduksi. Contohnya, batasan wewenang pemilik modal atas modal yang ia miliki, di mana ia tidak diizinkan memperoleh pendapatan riba—ia tidak boleh meminjamkan uangnya dengan bunga. Batasan ini bersumber dari teori distribusi pascaproduksi yang mengaitkan

pendapatan dengan kerja yang tercurah—baik kerja langsung maupun kerja yang tersimpan, sebagaimana telah kita kaji di atas.

Lalu, ada sejumlah batasan dalam sistem ekonomi Islam yang terkait dengan berbagai konsepsi moral dan religius ihwal properti pribadi yang pada hakikatnya dimiliki oleh individu lantaran statusnya sebagai anggota masyarakat—di mana Allah menganugerahkan kekayaan alam demi kepentingan masyarakat. Maka, atas dasar ini, pemanfaatan properti pribadi tidak boleh mencederai dan memperburuk kondisi masyarakat. Karena bila demikian, properti pribadi kehilangan statusnya sebagai pelayan masyarakat. Jadi, atas dasar ini, wajarlah jika wewenang pemilik properti atas propertinya dibatasi agar pemanfaatan propertinya itu tidak merugikan orang-orang lain dan mencederai kepentingan masyarakat.

Hak kepemilikan dalam kapitalisme berlawanan dengan ini. Kapitalisme tidak memandang hak individu atas properti pribadinya sebagai sarana untuk melayani kepentingan masyarakat. Hak individu diterjemahkan sebegitu kapitalistiknya, yakni sebagai kebebasan yang seluas-luasnya. Maka, wajarlah jika kapitalisme tidak membatasi hak atau kebebasan individu kecuali dengan kebebasan orang lain. Jadi, dalam sistem kapitalis, seorang individu berhak memanfaatkan propertinya sekehendak hatinya, selama ia tidak mencederai kebebasan formal orang-orang lain.[19]

Contohnya, jika Anda memiliki usaha berskala besar, maka atas dasar konsepsi kapitalis tentang properti pribadi, Anda berhak menjalankan metode apa pun yang memungkinkan Anda menggilas usaha-usaha kecil dan menyingkirkan mereka dari pasar, yang mana hal ini merugikan para pemilik usaha kecil tersebut. Hal ini dikarenakan tindakan Anda itu tidak mencederai kebebasan formal mereka yang telah diberikan oleh kapitalisme secara berlimpah.[20]

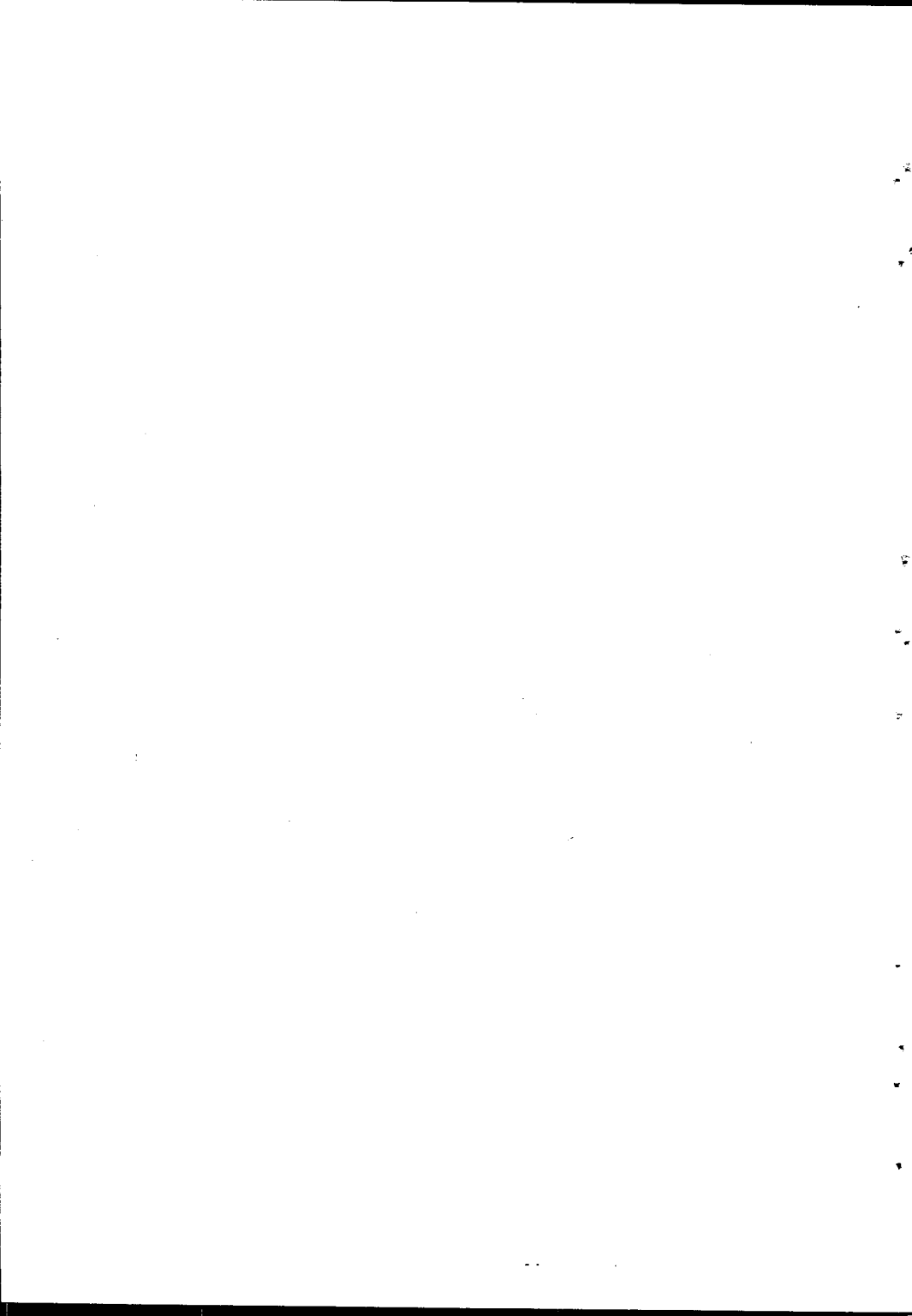
Berikut ini adalah kumpulan hadis dan riwayat ihwal prinsip hukum islami yang membatasi pemanfaatan properti oleh pemiliknya agar tidak merugikan orang-orang lain:

1. Dinyatakan dalam sejumlah riwayat bahwa Samurah ibnu Jundab memiliki kebun [kurma]. Jalan menuju kebun itu melintasi bagian dalam rumah seorang Anshâr. Samurah biasa keluar-masuk rumah tersebut tanpa meminta izin dari orang Anshâr itu. Orang Anshâr itu menegurnya, "Samurah, engkau selalu lewat di depan kami secara tiba-tiba ketika kami dalam keadaan di mana kami tidak senang dengan kedatanganmu yang tanpa permisi. Jadi, [lain kali] jika engkau datang, mintalah izin [terlebih dahulu]." Samurah menjawab, "Aku tidak akan meminta izin untuk melintasi jalan menuju kebunku." Orang Anshâr itu lalu mengadukan hal ini kepada Rasulullah saw. Kemudian, Rasulullah saw. menyuruh untuk memanggil Samurah. Saat Samurah tiba, Rasulullah saw. berkata padanya, "Si fulan mengadukanmu. Ia menyatakan bahwa engkau memasuki rumahnya tanpa meminta izinnya, dan engkau melintas di depannya dan keluarganya tanpa permisi. Jadi, mulai sekarang kapan pun engkau ingin masuk [ke rumahnya], mintalah izinnya." Samurah menjawab, "Wahai, Rasulullah! Apakah aku harus meminta izin untuk menuju kebunku sendiri?" Lalu, Rasulullah saw. berkata padanya, "Kalau begitu, lepaskanlah kebun itu. Sebagai gantinya, kami akan memberimu kebun di tempat lain." Samurah menjawab, "Tidak." Rasulullah saw. kemudian berkata padanya, "Engkau adalah orang yang merusak. Tidak boleh merugikan seorang Mukmin, atau menyebabkannya terganggu atau terluka (*lâ dharar walâ dhirâr*)." Rasulullah saw. kemudian memerintahkan untuk

menebang pohon-pohon kurma Samurah dan melemparkan pohon-pohon itu ke arahnya.

2. Imam ash Shâdiq meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda kepada para penduduk Madinah ihwal pengairan pohon kurma, bahwa pemanfaatan surplus air tidak boleh dilarang. Beliau saw. bersabda kepada orang-orang Badui bahwa [pemanfaatan] surplus air tidak boleh dilarang, dan [pemanfaatan] surplus rumput juga tidak boleh dilarang. Rasulullah saw. kemudian bersabda, "Tidak boleh ada kerugian maupun yang dirugikan (*lâ dharar walâ dhirâr*)."
3. Imam ash Shâdiq ditanya ihwal memerintahkan seorang individu untuk membangun kembali tembok yang rubuh, di mana tembok itu berfungsi sebagai tirai (pembatas) antara rumahnya dan rumah tetangganya. Imam menjawab, "Pemilik tembok yang rubuh tidak bisa dipaksa untuk membangun kembali tembok itu, kecuali bila ia wajib melakukan hal itu, di mana hal itu telah menjadi hak pemilik rumah lainnya (tetangganya) sebagaimana klausul yang telah disepakati dalam kontrak properti. [Bila tidak ada kesepakatan seperti itu,] maka ia boleh mengatakan kepada si pemilik rumah lainnya (tetangganya), 'Bila engkau mau, engkau bisa membiayai sendiri hakmu (membangun kembali tembok ini dengan biaya sendiri).'" Imam kembali ditanya, "Bagaimana jika tembok itu tidak rubuh dengan sendirinya, melainkan diruntuhkan oleh si pemilik, atau ia meruntuhkannya—tanpa alasan apa pun—untuk merugikan tetangganya?" Imam menjawab, "[Bila demikian,] ia tidak boleh dibiarkan, karena Rasulullah saw. bersabda, 'Tidak boleh ada kerugian maupun yang dirugikan (*lâ dharar walâ dhirâr*).' Jadi, jika ia meruntuhkannya, ia wajib membangunnya kembali."

4. Dalam *Musnad* Ahmad ibnu Hanbal ada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh 'Ubâdah di mana Rasulullah saw. bersabda, "Tidak boleh ada kerugian maupun yang dirugikan (*lâ dharar walâ dhirâr*)." Dan beliau saw. menegaskan, "Bagi yang melanggarnya, yang bercocok tanam di tanah yang dikuasai secara paksa, ia tidak berhak atas hasil panennya." Beliau saw. juga bersabda kepada para penduduk Madinah ihwal pengairan pohon-pohon kurma bahwa [pemanfaatan] surplus air tidak boleh dilarang. Beliau saw. pun bersabda kepada orang-orang Badui bahwa [pemanfaatan] surplus air tidak boleh dilarang, demikian pula dengan surplus rumput.[]

BAB 2
TEORI PRODUKSI

HUBUNGAN DOKTRIN DENGAN PRODUKSI

Dalam aktivitas produksi terdapat dua aspek. Pertama adalah aspek objektif, yang terdiri atas sarana-sarana yang digunakan, kekayaan alam yang diolah, dan kerja yang dicurahkan dalam aktivitas produksi. Kedua adalah aspek subjektif, yang terdiri atas motif psikologis, tujuan yang hendak dicapai lewat aktivitas produksi, dan evaluasi aktivitas produksi menurut berbagai konsepsi keadilan yang dianut.

Sisi objektif aktivitas produksi adalah subjek kajian ilmu ekonomi—baik secara khusus maupun dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan lainnya—guna menemukan hukum-hukum umum yang mengendalikan sarana-sarana produksi dan kekayaan alam, agar pada gilirannya manusia dapat menguasai hukum-hukum tersebut dan memanfaatkannya untuk mengorganisasikan sisi objektif aktivitas produksi secara lebih baik dan lebih sukses.

Misalnya, ilmu ekonomi menemukan hukum hasil yang berkurang (*law of diminishing returns*) dalam aktivitas pertanian. Hukum ini menyatakan bahwa penambahan buruh dan kapital dalam proporsi tertentu—sementara faktor tanah tetap—menghasilkan pertumbuhan hasil yang sama dengan pertumbuhan hasil yang dihasilkan dari proporsi buruh dan kapital yang lebih kecil. Selisih antara penambahan proporsi buruh serta kapital dan pertumbuhan hasil panen, secara

sinambung dan pasti akan menurun, hingga mencapai titik di mana pertumbuhan hasil panen sebanding dengan penambahan proporsi buruh dan kapital. Pada titik ini, petani tidak perlu menambah lagi proporsi buruh dan kapital di tanah tersebut.

Hukum ini menjelaskan aktivitas produksi. Dengan menemukannya, si produsen dapat terhindar dari menyia-nyiakan buruh dan kapital, serta dapat menentukan faktor-faktor produksi mana yang [penambahannya] dapat menjamin hasil yang besar.

Lalu, ada fakta yang menyatakan bahwa pembagian (spesialisasi) kerja mengarah kepada perbaikan kualitas dan kuantitas produksi. Ini adalah kebenaran objektif yang berhasil ditemukan oleh ilmu ekonomi. Penemuan ini dapat dimanfaatkan oleh para produsen untuk meningkatkan kualitas dan kuantitas produksi. Jadi, tugas ilmu ekonomi yang berkaitan dengan produksi adalah mengungkap hukum-hukum yang pemanfaatannya dapat membantu produsen dalam mengorganisasikan aspek objektif aktivitas produksi sedemikian hingga mengarah kepada perbaikan kualitas dan kuantitas produksi.

Dalam ranah ini, doktrin ekonomi—apa pun karakternya (baik kapitalis, Marxis, maupun islami)—tidak memiliki peran positif karena pengungkapan hukum-hukum umum dan kaitan positif di antara fenomena alam atau sosial, adalah fungsi dari ilmu ekonomi, tidak masuk kompetensi doktrin ekonomi. Karena itulah berbagai masyarakat yang berbeda dengan doktrin ekonominya masing-masing bisa memiliki pijakan ilmiah yang sama, dan sama-sama memanfaatkan berbagai kontribusi ilmu ekonomi serta ilmu-ilmu lainnya guna mencari arahan dalam ranah produksi.

Kendati demikian, doktrin ekonomi memiliki peran positif pada sisi subjektif aktivitas produksi. Dari sisi inilah tercermin kontradiksi doktrinal di antara berbagai masyarakat yang berbeda dengan doktrin

ekonominya masing-masing, karena setiap masyarakat memiliki sudut pandang khasnya berkenaan dengan proses produksi, dan mengevaluasi proses tersebut berdasarkan berbagai konsepsi umumnya serta metode-metode doktrinalnya; seperti dalam hal penentuan motif serta kontribusi [aktivitas produksi] dalam mewujudkan berbagai idealitas kehidupan.

Untuk apa kita berproduksi? Sampai seberapa jauh? Tujuan apa yang harus dicapai lewat proses produksi? Jenis komoditas apa yang diproduksi? Adakah otoritas pusat yang merencanakan dan mengawasi aktivitas produksi? Pertanyaan-pertanyaan seperti inilah yang dijawab oleh doktrin ekonomi.[]

PERTUMBUHAN PRODUKSI

Ada satu hal yang disepakati oleh doktrin ekonomi islami, kapitalis, dan Marxis. Hal tersebut adalah pertumbuhan produksi dan pemanfaatan alam hingga batas tertinggi dalam kerangka umum masing-masing doktrin.

Ketiga doktrin ekonomi ini sepakat ihwal pentingnya tujuan ini, juga realisasinya dengan seluruh cara serta metode yang sesuai dengan kerangka dan warna masing-masing doktrin. Demikian pula, sebagai hasil dari koordinasi organik doktrin ekonomi yang tunggal, masing-masing doktrin menolak apa pun yang tidak sesuai dengan kerangka doktrinalnya. Karena prinsip 'pertumbuhan produksi dan pemanfaatan alam hingga batas tertinggi' adalah bagian dari keseluruhan, maka dalam setiap doktrin ia bersinggungan dengan bagian-bagian lain doktrin itu serta bekerja sesuai dengan posisinya dalam kesatuan tersebut dan hubungannya dengan seluruh bagian lainnya. Contohnya, kapitalisme menolak metode pertumbuhan produksi dan peningkatan kekayaan apa pun yang bertentangan dengan prinsip kebebasan ekonominya. Sementara Islam menolak seluruh cara yang tidak selaras dengan berbagai teorinya tentang distribusi dan cita-cita keadilannya. Kendati demikian, Marxisme percaya bahwa doktrin ekonomi tidak akan pernah bisa bertentangan dengan pertumbuhan produksi karena keduanya akan selalu berjalan di atas satu lintasan. Menurut Marxisme,

ada sebuah koordinasi niscaya dalam hubungan antara produksi dan bentuk distribusi, sebagaimana akan kita kaji nanti.

Kini kita akan mengkaji teori Islam tentang produksi dari prinsip pertumbuhan produksi yang dianut Islam. Islam telah memerintahkan masyarakat Muslim untuk membentuk perilaku mereka sesuai dengan apa yang digariskannya, dan secara doktrinal telah menjadikan 'peningkatan kekayaan dan eksploitasi alam hingga batas tertinggi' sebagai tujuan masyarakat. Di satu sisi, Islam menggariskan kebijakan ekonominya berdasarkan kerangka doktrinal umumnya, dan di sisi lain berdasarkan berbagai situasi serta kondisi objektif masyarakat. Negara menggariskan kebijakan dalam koridor itu.

Kita bisa melihat dengan jelas karakteristik prinsip pertumbuhan produksi dari aplikasinya selama masa Negara Islam dan dari berbagai ajaran formal islami yang tetap terpelihara bahkan hingga saat ini. Salah satu dari ajaran ini adalah program yang diformulasikan oleh Amirul Mukminin Imam 'Alî untuk Gubernur Mesir, Muhammad ibnu Abî Bakr. Diriwayatkan dalam *Al Amâlî*-nya Syekh ath Thûsî bahwa ketika Amirul Mukminin menunjuk Muhammad ibnu Abî Bakr sebagai Gubernur Mesir, beliau menulis surat kepadanya dan memintanya untuk membacakan surat tersebut kepada masyarakat Mesir agar mereka mengikuti apa pun isi surat tersebut. Imam menulis:

> "Wahai hamba-hamba Allah! Ketahuilah, orang-orang takwa menikmati kenikmatan-kenikmatan duniawi yang fana dan juga kenikmatan akhirat. Mereka berbagi kehidupan duniawi dengan orang-orang dunia, sementara orang-orang dunia tidak berbagi kehidupan akhirat dengan mereka. Allah telah mengizinkan mereka memiliki kekayaan duniawi yang mencukupi kebutuhan [duniawi] mereka. Allah Yang Mahakuasa dan Mahamulia berfirman, *'Katakanlah, 'Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk*

hamba-hamba-Nya dan [siapa pulakah yang mengharamkan] rezeki yang baik?' Katakanlah, 'Semuanya itu [disediakan] bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus [untuk mereka saja] di hari kiamat. Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui. "[1] Mereka hidup di dunia dengan cara terbaik yang dijalani orang-orang dunia, juga memakan makanan terbaik yang dimakan orang-orang dunia. Mereka ikut menikmati dunianya orang-orang dunia. Mereka memakan makanan orang-orang dunia berupa makanan-makanan yang murni dan bersih, juga meminum minuman orang-orang dunia berupa minuman-minuman yang murni dan bersih, serta mengenakan pakaian terbaik untuk diri mereka, tinggal di rumah-rumah terbaik, dan menunggangi tunggangan-tunggangan terbaik. Walaupun mereka ikut menikmati berbagai kesenangan duniawi bersama dengan orang-orang dunia, di hari kemudian Allah akan melindungi mereka, berkenan menganugerahi mereka. Mereka akan diberikan apa yang mereka inginkan. Doa mereka tak akan tertolak, dan kesenangan mereka tidak akan dikurangi sedikit pun. Karena itu, wahai hamba-hamba Allah, berkenaan dengan itu, orang yang berakal akan berhasrat dan berusaha meraihnya dengan pertolongan Allah. Tiada daya dan upaya kecuali dengan Allah."

Surat yang mengagumkan ini tidaklah mengungkapkan keadaan aktual orang-orang bertakwa di muka bumi, juga tidak menggambarkan eksistensi historis mereka. Surat ini dengan sempurna menjelaskan pandangan-dunia (*world-view*) orang-orang bertakwa terhadap kehidupan dan menggariskan pola yang harus diwujudkan oleh orang-orang bertakwa di bumi ini. Karena itulah Imam memerintahkan Muhammad ibnu Abî Bakr untuk mempraktikkan isi surat

itu, dan membuat kebijakan sesuai dengan berbagai ketetapan serta instruksi yang terdapat di dalamnya. Surat ini dengan jelas mengungkapkan bahwa kemakmuran material—yang dihasilkan oleh peningkatan produksi dan maksimalisasi eksploitasi-produktif terhadap alam—adalah satu target yang harus diusahakan oleh masyarakat orang-orang bertakwa, juga merupakan hal yang ditekankan oleh pandangan-dunia masyarakat tersebut—di mana mereka menjalani kehidupan dunia berdasarkannya.

Pada saat yang sama, target ini juga masuk ke kerangka religius dan memiliki batasan-batasan sebagaimana yang diungkap dalam Alquran, *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian haramkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagi kalian, dan janganlah kalian melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas"* (Q.S. al Mâ`idah [5]: 87).

Jadi, larangan terhadap eksploitasi alam yang melampaui batas adalah cara Alquran dalam menjelaskan warna islami yang umum ini.

Sarana-sarana Islam bagi Pertumbuhan Produksi

Pada saat yang sama, ketika Islam mengadopsi prinsip ini dan menjadikan peningkatan produksi dan kekayaan material sebagai tujuan dan targe., ia juga menyuguhkan semua potensi doktrinalnya bagi realisasi target tersebut dan penciptaan berbagai sarana serta kekuatan yang selaras dengan potensi-potensi itu.

Sarana-sarana yang disuguhkan Islam bagi realisasi target tersebut terdiri atas dua jenis:

Pertama, sarana-sarana doktrinal yang penciptaan dan penyediaannya merupakan bagian dari tugas fungsional doktrin sosial Islam.

Kedua, sarana-sarana yang murni aplikatif, yang keberadaannya menjamin dapat berjalannya doktrin sosial tadi, dengan membuat kebijakan praktis yang menyertai arahan umum doktrin tersebut.

Islam mengangkat sarana-sarana ini, yang berada di bawah naungannya, sebagai penyokong doktrin sosialnya, dan sebagai kendaraan peradaban secara umum.

A. Sarana-sarana Islam pada Sisi Intelektual

Pada sisi intelektual, sarana-sarana doktrinal yang Islam adopsi adalah menginspirasi manusia dengan antusiasme untuk bekerja dan melakukan aktivitas produktif. Islam amat menghargai kerja dan mengaitkannya dengan martabat dan harga diri manusia serta kedudukannya di mata Tuhan dan bahkan di matanya sendiri. Seiring dengan itu, Islam memosisikan dunia ini sebagai ladang bagi dorongan produktif dan peningkatan kekayaan material, serta menggariskan standar-standar moral dan secara tegas mendefinisikan kriteria bekerja dan tidak bekerja—yang sebelumnya tidak dikenal. Berdasarkan standar-standar dan kriteria ini, kerja menjadi suatu ibadah manusia yang layak diganjar pahala. Seorang individu yang bekerja demi mencari nafkah hidupnya memiliki kedudukan yang lebih baik di sisi Allah ketimbang ahli ibadah [ritual] yang tidak bekerja mencari nafkah. Kondisi tidak bekerja dianggap sebagai cacat bagi kemanusiaan seseorang dan tanda kekerdilannya.

Dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa Imam ash Shâdiq diberi tahu tentang keadaan seseorang. Kendati ia miskin, orang itu tetap berdiam diri di rumah dan mengerjakan berbagai amal ibadah [ritual]. Sementara saudara lelakinyalah yang mencukupi kebutuhan hidupnya. Mengomentari hal ini, Imam berkata, "Ia yang bekerja mencari nafkah hidupnya lebih ahli ibadah ketimbang orang itu."

Diriwayatkan bahwa suatu hari Rasulullah saw. mengangkat tangan seorang penjahit yang bekerja keras, lalu beliau saw. mencium tangan tersebut dan berkata, "Mencari [nafkah] yang halal adalah kewajiban bagi setiap orang beriman, laki-laki dan perempuan. Ia yang memakan apa yang ia hasilkan dari kerja keras tangannya, akan menyeberangi *shirâth* seperti kilat. Ia yang memakan apa yang ia dapatkan dari kerja keras tangannya, di hari kemudian Allah akan memandangnya [dengan pandangan] kemurahan hati dan tidak akan menghukumnya. Ia yang memakan apa yang ia dapatkan secara halal dari kerja keras tangannya, seluruh pintu surga akan terbuka baginya, dan ia dapat memasuki surga dari pintu mana pun."

Dalam riwayat lain dikisahkan bahwa suatu waktu seorang lelaki melintas di hadapan Imam Muhammad ibnu 'Alî al Bâqir ketika Imam tengah sibuk bekerja di ladangnya. Melihat Imam bersimbah peluh akibat kerja kerasnya, lelaki itu berseru, "Semoga Allah bermurah hati padamu! Bagaimana jika kematian menghampirimu ketika engkau tengah sibuk seperti ini?" Imam menjawab—dan jawaban beliau ini menegaskan makna kerja dalam Islam, "Jika kematian menghampiriku kala aku tengah sibuk bekerja, [itu berarti] ia menghampiriku kala aku tengah sibuk menunjukkan ketaatanku pada perintah Allah."

Dalam sejarah kehidupannya yang suci dikisahkan bahwa setiap Rasulullah saw. melihat penampilan seseorang yang mengesankan, beliau saw. menaruh hormat kepadanya dan menanyakan apa pekerjaan atau usahanya. Ketika diberi tahu bahwa orang itu tidak memiliki pekerjaan atau usaha, kedudukan orang itu akan jatuh di mata beliau saw., dan beliau saw. akan berkata, "Jika seorang beriman tidak memiliki pekerjaan, ia hidup dengan agamanya." (Maksudnya, ia menjadikan agamanya sebagai sarana dalam mencukupi kebutuhan hidupnya.)

Dalam sejumlah hadis lainnya, kerja mencari nafkah dipandang sebagai bagian dari iman. Dinyatakan, "Memanfaatkan harta dengan sebagaimana mestinya adalah bagian dari iman." Dalam hadis Nabi saw. lainnya dikatakan bahwa apa pun yang ditanam oleh seorang beriman, yang mana hasilnya dikonsumsi oleh manusia ataupun hewan, akan dicatat dalam catatan amalnya sebagai sedekah.

Diriwayatkan bahwa ketika Imam Ja'far ash Shâdiq melihat Mu'âdz—salah seorang sahabat beliau—tidak melanjutkan usahanya, beliau berkata, "Wahai Mu'âdz! Apakah engkau tidak kuat lagi untuk bekerja atau sengaja mengabaikannya?" Mu'âdz menjawab, "Bukannya aku tidak kuat lagi untuk bekerja atau sengaja mengabaikannya. Namun, aku telah memiliki banyak kekayaan, dan aku tidak berutang kepada siapa pun. Dan menurutku, kekayaanku tidak akan habis kubelanjakan hingga kematianku." Kemudian, Imam menasihatinya, "Janganlah meninggalkan kerja. Meninggalkan kerja membuat orang kehilangan akalnya."

Dalam suatu pertemuan lainnya, Imam menjawab permohonan seseorang yang meminta beliau untuk berdoa kepada Allah agar memberinya nafkah kehidupan, "Aku tidak akan berdoa untukmu. Carilah nafkah dengan cara yang telah Allah Yang Mahaagung perintahkan kepadamu."

Diriwayatkan bahwa ketika ayat ini diturunkan: *"Barang siapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar. Dan memberinya rezeki dari arah yang tiada disangka-sangkanya,"*[2] sejumlah sahabat Nabi saw. mengurung diri di rumah-rumah mereka dan sibuk beribadah kepada Allah. Mereka berkata, "Sungguh, Allah cukup bagi kami." Kemudian, Rasulullah saw. menyampaikan pesan kepada mereka, "Sesungguhnya siapa saja yang berlaku seperti itu, Allah tidak akan mengabulkan doanya. Mencari nafkah adalah kewajiban kalian."

Sebagaimana Islam menentang kehidupan orang yang tidak produktif dan mendorongnya untuk bekerja, ia juga menentang keberadaan kekayaan material yang tidak termanfaatkan—tidak digunakan di ranah produktif dan utilisasi yang menguntungkan. Islam pun mendorong pemanfaatan berbagai potensi alam dan kekayaannya semaksimal mungkin guna kepentingan produktif demi melayani manusia dalam ranah produktivitas yang menguntungkan. Gagasan tidak memanfaatkan sumber-sumber alam dan material serta mengabaikan perkembangan dan utilisasinya, oleh Islam dipandang sebagai sejenis sikap tidak mensyukuri anugerah yang Allah telah berikan kepada para hamba-Nya. Allah Yang Mahaagung berfirman:

"Katakanlah, 'Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan [siapa pulakah yang mengharamkan] rezeki yang baik?' Katakanlah, 'Semuanya itu [disediakan] bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus [untuk mereka saja] di hari kiamat. Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui'" (Q.S. al A`râf [7]: 32).

Untuk menghapus takhayul berkenaan dengan hewan-hewan tertentu, Dia berfirman:

"Allah sekali-kali tidak pernah mensyariatkan adanya baḫîrah,[3] *sâ`ibah,*[4] *washîlah,*[5] *dan ḫâm.*[6] *Akan tetapi orang-orang kafir membuat-buat kedustaan terhadap Allah, dan kebanyakan mereka tidak mengerti"* (Q.S. al Mâ`idah [5]: 103).

Allah juga menyeru manusia untuk memanfaatkan segala sarana yang telah disediakan-Nya:

"Dialah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kalian, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari

rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kalian [kembali setelah] dibangkitkan" (Q.S. al Mulk [67]: 15).

Islam lebih menyukai investasi uang demi tujuan produktif ketimbang menggunakannya untuk keperluan konsumtif yang jauh dari hasrat mencapai peningkatan produksi dan pertumbuhan kekayaan, sebagaimana dapat dilihat dalam kutipan hadis Rasulullah saw. dan para imam yang melarang penjualan properti tak bergerak atau rumah, di mana uang hasil penjualannya dihamburkan untuk keperluan konsumtif.

B. Sarana-sarana Islam bagi Pertumbuhan Produksi pada Sisi Hukum

Pada sisi hukum dalam berbagai bidang, terdapat banyak undang-undang hukum Islam yang selaras dengan prinsip pertumbuhan yang diadopsi oleh sistem ekonomi Islam—yang membantu adaptasinya dan aplikasi praktisnya.

Di bawah ini adalah sejumlah undang-undang dan aturan-aturan tersebut:

1. Aturan Islam memerintahkan pengambilalihan tanah dari penguasaan pemiliknya jika ia mengabaikannya hingga tanah tersebut menjadi tanah mati dan tidak bisa lagi ditanami. Atas dasar aturan ini, *waliyyul amr* (kepala negara) berwenang untuk mengambil alih tanah seperti itu dari pemiliknya, menguasainya, dan memanfaatkannya dengan sebaik-baiknya demi tujuan produktif dengan cara apa pun yang ia pilih. Islam melarang menahan tanah dari menjalankan peran produktifnya. Tanah harus terus memberikan kontribusi maksimalnya demi kemakmuran manusia dan kenyamanan kehidupan. Jadi, ketika hak pribadi menghambat berjalannya peran ini, hukum memerintahkan

pencabutan hak tersebut, dan tanah itu harus diusahakan agar kembali bisa produktif.[7]

2. Islam melarang *ḫimâ*. *Ḫimâ* adalah di mana seseorang menguasai suatu area terbuka berupa tanah mati melalui kekuatan, bukan melalui kerja dengan mengubah tanah tersebut menjadi bisa ditanami dan dimanfaatkan secara produktif. Hukum Islam mengaitkan hak atas tanah dengan kerja reklamasi, bukan dengan penguasaan melalui kekuatan. Kekuatan tidak ada hubungannya dengan reklamasi dan pemanfaatan tanah demi kebaikan manusia.[8]

3. Islam tidak memberi para individu yang pertama kali memanfaatkan sumber-sumber alam secara produktif, hak untuk "membekukan" (menghentikan pemanfaatan) sumber-sumber tersebut atau menunda serta memperlambat proses reklamasinya. Islam juga tidak mengizinkan mereka untuk menguasai sendiri sumber-sumber yang telah mereka reklamasi itu jika mereka menghentikan kerja mereka di sumber-sumber itu. Karena bila demikian, dominasi mereka atas sumber-sumber itu akan menghambat potensi produktif sumber-sumber itu.

Maka, Islam menugaskan *waliyyul amr* untuk mengambil alih sumber-sumber alam dari tangan para individu yang telah mereklamasinya jika mereka berhenti bekerja dan jika ia tidak berhasil mendorong mereka untuk melanjutkan kerja mereka.

4. Islam tidak mengizinkan *waliyyul amr* untuk menyerahkan sebidang tanah kepada seseorang yang tidak memiliki kapasitas untuk memanfaatkan dan menggarapnya. *Waliyyul amr* hanya boleh menyerahkannya kepada seseorang yang memiliki kapasitas itu. Bila sebidang tanah diserahkan kepada orang yang tidak memiliki kapasitas untuk memanfaatkannya secara produktif, itu berarti penyia-nyiaan kekayaan alam dan potensi-potensi produktifnya.

5. Islam tidak mengakui perolehan pendapatan tanpa kerja, di mana seorang individu menyewa sebidang tanah lalu menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa yang lebih tinggi, sehingga individu itu mengantongi surplus yang muncul, sebagaimana telah kita kaji sebelum ini.

Jelas bahwa penghapusan bagian perantara antara pemilik tanah dengan petani yang secara langsung menggarap tanah, kondusif bagi kelimpahan produksi. Hal ini dikarenakan perantara tidak memainkan peran positif apa pun dalam proses produksi. Ia hanya merupakan beban produksi dan tidak memiliki kontribusi apa pun di dalam proses tersebut.

6. Islam mengharamkan bunga dan menghapuskan praktik riba. Dengan langkah ini, Islam memastikan transformasi (perubahan) modal uang dalam masyarakat Islam menjadi modal produktif yang dimanfaatkan dalam ranah perniagaan ataupun industri.

Transformasi modal uang menjadi modal produktif itu menghasilkan dua keuntungan bagi produksi. Keuntungan yang pertama adalah memupus konflik antara bunga perniagaan serta industri dan bunga usaha peminjaman uang. Para kapitalis dalam masyarakat yang melembagakan bunga, selalu mengincar kesempatan emas yang berkaitan dengan waktu. Ketika kebutuhan pedagang dan industriawan akan modal semakin mendesak, para kapitalis itu menaikkan suku bunga dan terus menahan uang mereka hingga tingkat suku bunga tertinggi tercapai. Namun, ketika kebutuhan pedagang dan industriawan akan modal menurun, suku bunga pun ikut turun. Pada saat seperti ini, para kapitalis menjadi "royal" dengan meminjamkan uang mereka dengan bunga yang kecil. Jelas bahwa pemupusan institusi bunga akan mengakhiri konflik ini, yang hadir di antara kelas kreditor dan kelas pedagang serta industriawan dalam masyarakat kapitalis. Pemupusan

ini niscaya mengubah kelas kreditor—yang meminjamkan modal uangnya dengan bunga—menjadi kelas investor (*mudhârabîn*)—yang menjadi partner dalam usaha perniagaan atau industri, dengan basis bagi-profit. Dengan ini, Islam menetapkan posisi modal sebagai pelayan bagi usaha perniagaan dan industri—memenuhi kebutuhan-kebutuhannya serta berjalan seiring dengan aktivitas-aktivitasnya.

Keuntungan kedua adalah, uang yang diinvestasikan dalam ranah industri akan menyokong berbagai usaha dan aktivitas industri besar berjangka panjang dengan tingkat kepastian yang tinggi. Hal ini dikarenakan setelah penghapusan institusi bunga, pemilik uang hanya bisa berharap untuk mendapatkan profit [dari sektor riil], dan ini akan mendorongnya kepada usaha-usaha besar tadi yang menjanjikan keuntungan besar. Keadaannya akan berbeda dalam masyarakat di mana sistem bunga berkuasa. Dalam masyarakat seperti itu, pemilik uang akan lebih suka meminjamkan uangnya dengan bunga ketimbang menginvestasikannya dalam usaha-usaha tadi, karena sistem bunga menjamin profit apa pun yang terjadi. Lebih jauh, ia akan lebih suka meminjamkan uangnya dalam jangka pendek, dan enggan meminjamkannya dalam jangka panjang, karena ia takut kehilangan kesempatan beroleh profit yang lebih besar jika saja tingkat bunga naik seketika. Implikasinya, peminjam uang akan menggunakan uang pinjamannya untuk melakukan usaha-usaha jangka pendek, karena jangka waktu pinjamannya pun pendek, di mana ia harus mengembalikan pinjamannya itu kepada si kreditor pada waktu yang telah ditentukan dan dengan bunga tertentu. Di atas semua itu, para pengusaha dalam naungan sistem bunga hanya akan berani meminjam uang dari kreditor dan menginvestasikannya dalam usaha perdagangan ataupun industri, jika mereka yakin bahwa dari usaha tersebut mereka dapat beroleh keuntungan yang lebih besar daripada bunga yang harus

mereka bayarkan kepada kreditor. Mereka akan enggan melakukan berbagai aktivitas di berbagai bidang, membuat uang para pemilik modal mengendap dan tidak tercurah ke ranah ekonomi serta aktivitas produktif maupun konsumtif. Hal ini akan membuat mandek penjualan seluruh komoditas dan mengakibatkan kemerosotan pasar. Keadaan ini pada gilirannya akan mengakibatkan kemerosotan dalam kehidupan ekonomi. Namun, dengan penghapusan sistem bunga dan transformasi kreditor menjadi investor yang secara langsung ikut serta dalam berbagai usaha perdagangan dan industri, para pengusaha akan puas dengan profit yang lebih sedikit karena mereka tidak terbebani oleh bunga. Mereka pun akan terdorong untuk menginvestasikan kembali keuntungan yang mereka dapat dari usaha mereka. Dengan begitu, uang akan terus berputar dalam aktivitas-aktivitas produktif maupun konsumtif, dan tidak tertahan dalam kantong-kantong para pemilik modal ketika para pedagang dan industriawan membutuhkannya.

7. Islam melarang usaha yang tidak produktif (seni dan aktivitas yang tidak menghasilkan apa-apa dari sudut pandang produksi), seperti judi, sihir, ilmu hitam, dan lain-lain. Islam tidak mengizinkan individu untuk memperoleh pendapatan dari praktik-praktik seperti ini. *"Dan janganlah sebagian dari kalian memakan harta sebagian yang lain di antara kalian dengan jalan yang batil..."* (Q.S. al Baqarah [2]: 188). Terlibat dalam aktivitas-aktivitas seperti itu menyia-nyiakan kemampuan produktif manusia yang berharga. Sementara imbalan yang dibayarkan kepada para pelakunya merupakan uang yang terbuang percuma, karena seharusnya uang itu dapat digunakan untuk membiayai agen pertumbuhan dan untuk meningkatkan produksi. Fakta sejarah akan mengungkapkan kepada kita akibat buruk dari praktik-praktik seperti ini, di mana produksi serta segenap tujuan sehatnya harus dikorbankan karena penyia-nyiaan kemampuan, usaha, dan uang demi aktivitas-aktivitas tersebut.

8. Islam melarang individu menimbun uang, menariknya dari perputaran [usaha produktif], dan membekukannya (menahan dan tidak memanfaatkannya demi tujuan produktif). Islam melakukan itu dengan cara membebankan pajak atas uang emas atau perak yang ditimbun sesuai dengan aturan Negara Islam. Pajak yang dimaksud adalah zakat. Seiring dengan berjalannya waktu, zakat akan menyusutkan harta yang ditimbun karena ia berlaku setiap tahun sebesar dua setengah persen dari harta yang ditimbun tersebut. Zakat akan terus dibebankan atas harta yang ditimbun hingga yang tersisa tinggal dua puluh dinar. Atas dasar ini, zakat dipandang sebagai penyusutan bertahap atas harta yang ditimbun, di mana ia masuk ke kas negara. Pembebanan zakat atas harta yang ditimbun, mengalihkan seluruh uang yang terkumpul ke berbagai ranah aktivitas ekonomi, dan hal ini memainkan peran positif dalam kehidupan ekonomi masyarakat. Dengan begitu, produksi beroleh sokongan modal yang besar, sementara para pemilik uang harus memilih: membiarkan uangnya "digerogoti" zakat atau mencurahkannya dalam aktivitas-aktivitas industri, pertanian, ataupun skema-skema ekonomi lainnya.

Aturan Islam yang melarang penimbunan harta bukan sekadar fenomena hukum Islam yang bersifat aksidental, melainkan salah satu sumber perbedaan penting antara doktrin ekonomi Islam dan doktrin ekonomi kapitalis. Aturan ini mencerminkan metode Islam dalam membebaskan diri dari berbagai masalah yang ditimbulkan oleh anomali peran-kapitalis uang yang mengarah kepada krisis serta mengancam produksi dan mengguncang masyarakat kapitalis secara terus-menerus.

Untuk memperjelas perbedaan tegas di antara kedua doktrin dalam poin ini, kita mesti memahami perbedaan antara peran asli uang dan peran insidentalnya dalam naungan kapitalisme, juga pengaruhnya dalam produksi.

Pada hakikatnya, uang adalah media pertukaran. Manusia memanfaatkan uang untuk mengatasi kesulitan-kesulitan yang timbul dalam aktivitas barter (pertukaran produk secara langsung). Setelah mengadopsi sistem pembagian kerja dan setelah menata kehidupan ekonomi mereka atas dasar pertukaran, masyarakat menemukan bahwa pertukaran langsung produk-produk mereka membawa kesulitan bagi mereka. Hal ini dikarenakan jika, misalnya, seorang produsen gandum membutuhkan wol, ia harus bisa menemukan produsen wol yang kebetulan membutuhkan gandum. Lalu, jika seorang penggembala domba ingin memenuhi kebutuhannya akan gandum dalam sehari, ia tidak bisa memenuhinya dengan cara barter, karena nilai dombanya lebih tinggi ketimbang nilai gandum yang ia butuhkan dalam sehari, sementara ia tidak mungkin memotong dombanya. Lebih jauh, sistem barter memunculkan kesulitan dalam menentukan nilai komoditas-komoditas yang dipertukarkan, karena tidak mungkin mengetahui nilai komparatif suatu komoditas terhadap seluruh komoditas lainnya. Uang adalah jalan keluar dari segala kesulitan ini. Di satu sisi ia berperan sebagai standar umum penentuan nilai komoditas, dan di sisi lain ia menjadi media pertukaran. Pada sisi pertama, uang menjadi penentu harga komoditas dengan membandingkan nilai seluruh komoditas dengan nilai satu komoditas. Dengan begitu, seluruh komoditas tersebut beroleh nilai-uangnya masing-masing. Pada sisi kedua, uang menjadi media pertukaran. Setelah aktivitas pertukaran berlangsung dengan sistem barter—di mana, misalnya, gandum dipertukarkan dengan wol—muncullah uang yang mengubah aktivitas pertukaran menjadi dua aktivitas, yakni aktivitas jual dan beli. Pemilik gandum menjual gandumnya seharga seratus dirham, lalu ia melakukan aktivitas lainnya: dengan uangnya itu ia membeli wol yang ia butuhkan. Demikianlah, dua sistem pertukaran komoditas muncul menggantikan sistem pertukaran-langsung ko-

moditas, dan dengan ini berbagai kesulitan sistem barter berakhir sudah.

Demikianlah, kita memahami bahwa peran asli uang adalah sebagai skala nilai umum dan sebagai media pertukaran. Namun, setelah itu peran uang meluas dari sekadar pemecah kesulitan-kesulitan yang timbul dari sistem barter, dan mulai memainkan peran lain yang tidak terkait dengan peran aslinya, seperti peran menimbun dan mengakumulasi kekayaan. Awalnya, uang memasuki ranah sistem barter dengan mengubah satu aktivitas (seperti, membeli sejumlah gandum dengan sejumlah wol) menjadi dua aktivitas. Sebelumnya, produsen gandum biasa membeli wol dalam satu transaksi. Setelah kehadiran uang, produsen gandum menjual gandumnya terlebih dahulu, baru kemudian membeli wol. Pemisahan dua aktivitas ini (penjualan gandum dan pembelian wol) membuat penjual gandum bisa menunda pembelian wol yang ia butuhkan. Dengan uang ia tidak hanya bisa membeli komoditas apa pun yang ia inginkan, namun juga bisa menyimpan uang itu selama yang ia kehendaki. Dari sinilah muncul peran uang sebagai instrumen penumpukan dan akumulasi kekayaan.

Peran insidental uang sebagai instrumen penumpukan dan akumulasi kekayaan, adalah peran uang yang terpenting dalam naungan kapitalisme. Peran ini mendorong terjadinya penumpukan kekayaan. Ini akan mengguncang keseimbangan antara permintaan total dan penawaran total dari keseluruhan komoditas, baik secara produktif maupun konsumtif. Keseimbangan ini terjamin pada masa sistem barter yang berdasarkan pertukaran langsung produk dengan produk. Pada masa itu, produsen hanya mengonsumsi apa yang ia produksi, atau menukar produknya dengan komoditas lain yang ia akan konsumsi. Jadi, komoditas yang ia produksi sebanding dengan permintaannya. Maka, produksi sama dengan konsumsi, atau total penawaran sama dengan total permintaan.

Namun pada masa uang, setelah adanya pemisahan aktivitas pembelian dari aktivitas penjualan, seorang produsen tidak lagi harus memiliki permintaan yang sebanding dengan kuantitas komoditas yang ia hasilkan. Ia bisa saja memproduksi komoditas dengan tujuan memperoleh uang dan menyimpannya dalam tabungannya, bukan untuk membeli komoditas lain. Pada suatu saat bisa terjadi keadaan di mana ada penawaran namun tidak ada permintaan. Keseimbangan antara permintaan umum dan penawaran umum akan terganggu, dan gangguan ini secara proporsional akan memperdalam jurang pemisah antara dorongan untuk menumpuk kekayaan dan para produsen serta penjual. Hasilnya, banyak kekayaan yang dihasilkan (*produced wealth*) yang tersimpan serta tak dibelanjakan. Pasar kapitalis akan sulit menariknya keluar dan mengalami krisis penumpukan [kekayaan yang dihasilkan]. Keadaan ini akan sangat membahayakan pergerakan produksi dan—pada gilirannya—kehidupan ekonomi secara umum.

Selama rentang waktu yang panjang, kapitalisme tidak menyadari ancaman kesulitan-kesulitan yang muncul dari penumpukan kekayaan akibat peran insidental uang ini. Menurut teori pembelanjaan uang (*theory of disposal of money*), ketika seseorang menjual suatu komoditas, ia menuntut uang sebagai bayarannya bukan demi uang itu sendiri, namun untuk mendapatkan (membeli) komoditas lain yang ia butuhkan. Ini berarti, produksi komoditas akan menciptakan permintaan akan komoditas yang sama. Jadi, permintaan dan penawaran akan selalu sebanding.

Teori ini menerima mentah-mentah bahwa penjual komoditas selalu menjual komoditasnya dengan tujuan membeli komoditas lain, tanpa memerhatikan fakta bahwa hal ini hanya terjadi pada masa sistem barter di mana aktivitas penjualan dan pembelian menjadi satu. Namun, hal ini tidak terjadi pada masa sistem pembayaran moneter (uang). Pada

masa uang, pedagang bisa saja menjual komoditasnya dengan tujuan memperoleh uang untuk ia tumpuk, lalu ia pinjamkan dengan bunga.

Berdasarkan berbagai informasi tentang uang dan peran asli serta peran insidentalnya, kita dapat memahami perbedaan penting antara islamisme dan kapitalisme. Kapitalisme mengakui peran uang sebagai instrumen penumpukan kekayaan dan bahkan mendorongnya dengan melegalisasi sistem bunga. Sedangkan Islam menentang penumpukan kekayaan dengan membebankan pajak (zakat) atas harta yang ditumpuk, dan mendorong pembelanjaan uang dalam ranah-ranah produktif maupun konsumtif. Dalam riwayat Imam Ja'far ash Shâdiq dinyatakan, "Allah telah menganugerahi kalian kekayaan yang melimpah agar kalian membelanjakannya. Dia tidak menganugerahi kalian [dengan itu semua] untuk kalian timbun."

Dengan penentangannya terhadap penumpukan uang, Islam menghapus salah satu kesulitan terberat yang dihadapi produksi dalam masyarakat kapitalis. Hal ini dikarenakan masyarakat Islam—yang segala urusan ekonominya diatur oleh hukum Islam—tidak harus melakukan penumpukan dan penimbunan uang demi pertumbuhan dan peningkatan produksi serta demi menyusun skema atau proyek besar, sebagaimana dalam kasus masyarakat kapitalis.

Masyarakat kapitalis memperkuat dirinya dengan penumpukan dan akumulasi, menimbun sejumlah besar modal uang melalui tabungan di bank. Dengan tabungan yang terakumulasi ini, masyarakat kapitalis mampu membangun proyek-proyek produktif berskala besar. Begitulah masyarakat kapitalis di mana institusi bunga berkuasa. Mereka mau tidak mau harus mencari bantuan properti-properti (modal) privat yang besar untuk dapat menjalankan proyek produktif berskala besar. Karena mustahil tercipta modal privat yang besar kecuali dengan mendorong tabungan dan kemudian menggabungkan tabungan-tabungan dalam bank-bank kapitalis, maka masyarakat kapitalis harus

mengadopsi cara-cara tersebut agar dapat tumbuh dan berkembang. Sementara masyarakat islami dapat memanfaatkan properti publik dan negara untuk menjalankan proyek-proyek produktif berskala besar, dengan tetap memberi ruang yang luas bagi sektor privat untuk dapat menggali berbagai potensinya.

9. Larangan terhadap kesenangan dan hiburan yang sia-sia. Ada sejumlah hadis yang melarang hiburan apa pun yang mengalihkan pikiran orang dari Allah dan mencegahnya dari mengingat Allah. Hadis-hadis tersebut juga melarang orang terlibat dalam beberapa jenis hiburan dan kesenangan yang meluluhkan semangat dan perkembangan masa muda seseorang, yang pada gilirannya menariknya dari ranah-ranah produksi dan kerja menuju kehidupan yang penuh dengan hiburan dan kesenangan semata, jauh dari kerajinan dan kerja keras serta berbagai aktivitas produksi—baik yang bersifat material maupun spiritual.

10. Usaha mencegah konsentrasi kekayaan, sebagaimana dinyatakan dalam ayat Alquran, "*... supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kalian*" (Q.S. al Hasyr [59]: 7). Hal ini akan dijelaskan ketika kita mengkaji teori keseimbangan sosial dalam sistem ekonomi Islam. Kendati secara langsung berkaitan dengan distribusi, secara tidak langsung pencegahan akumulasi [dan konsentrasi] kekayaan ini juga terkait dengan produksi dan berpotensi menghancurkannya. Ketika kekayaan terkonsentrasi di tangan segelintir individu, kesengsaraan akan merata menimpa sebagian besar anggota masyarakat. Hasilnya, orang kebanyakan tidak bisa mengonsumsi berbagai komoditas dalam jumlah yang mencukupi kebutuhan mereka karena menurunnya daya beli mereka. Maka, sejumlah besar produk yang dihasilkan akan tetap tertumpuk tak terjual, kemerosotan akan melanda industri dan perdagangan, dan produksi pun akan terhenti.

11. Larangan terhadap manipulasi perdagangan, yang mana larangan ini dianggap sebagai sebuah prinsip fundamental dalam produksi, sebagaimana akan dijelaskan pada tahap akhir dari pengungkapan teori produksi. Nanti, kita akan melihat pengaruhnya pada produksi dan pertumbuhan.

12. Islam mengizinkan individu memberikan kekayaannya kepada sanak keluarga dekatnya setelah kematiannya. Ini diatur oleh sisi positif hukum pewarisan. Hal ini dapat dipandang sebagai faktor insentif dalam mendorong orang untuk bekerja dan melakukan aktivitas ekonomi di berbagai sektor. Bahkan, hal ini adalah faktor utama pada akhir perjalanan hidup seseorang, di mana pikiran tentang masa depan [di dunia] meredup dan digantikan oleh pikiran tentang anak-anak dan sanak keluarganya. Hukum pewarisan yang mengatur distribusi kekayaan dan properti seseorang setelah kematiannya, membuat ia terdorong untuk bekerja dan berjuang untuk meningkatkan kekayaannya, karena ia ingin agar sanak keluarganya yang hidup setelah kematiannya sejahtera.

Sementara sisi negatif hukum pewarisan memutus hubungan seseorang dengan kekayaan dan propertinya setelah kematiannya. Dengan aturan ini, ia tidak diperkenankan menentukan sendiri nasib kekayaannya. Aturan ini muncul dari teori umum distribusi praproduksi dan terkait dengannya, sebagaimana telah kita pahami sebelum ini.

13. Islam telah memformulasikan prinsip hukum jaminan sosial, sebagaimana akan kita kaji dalam diskusi kita nanti. Jaminan sosial memainkan peran besar dalam sektor tertentu, karena dengannya individu merasa dijamin oleh pemerintah; status sosial, kehormatan, dan martabatnya dalam kehidupan tetap melekat padanya walaupun ia gagal atau mengalami kerugian dalam usahanya. Hal ini akan berperan sebagai penyangga psikologis yang kuat dan meningkatkan antu-

siasmenya. Ia akan terdorong untuk bekerja di berbagai ranah produksi. Hal ini juga akan membangun daya ciptanya. Keadaan sebaliknya terjadi dalam kasus di mana jaminan seperti ini tidak ada dan individu tidak merasa terjamin. Dalam keadaan demikian, individu akan cenderung menarik diri dari kegiatan usaha dan inovasi karena takut mengalami kerugian yang mengancam bukan hanya kekayaan dan propertinya, namun juga kehidupan dan kehormatannya karena ia tidak memiliki penjamin yang akan membantunya agar tetap dapat menjalani kehidupan yang terhormat jika saja ia menderita kerugian uang dan harta [akibat usahanya]. Maka, ia pun kehilangan keberanian. Sementara jaminan sosial membangkitkan keberanian di hati setiap individu yang berada di bawah naungannya.

14. Islam telah menyatakan haramnya memberikan jaminan sosial kepada para individu yang cakap (berkemampuan), yang mampu melakukan sendiri berbagai aktivitas ekonomi. Islam tidak memperkenankan mereka untuk hidup dari sedekah. Dengan ini, Islam telah menutup kesempatan mereka untuk melarikan diri dari kerja produktif. Secara alamiah hal ini akan mendorong mereka ke kerja produktif.

15. Islam telah melarang perilaku boros dan berlebih-lebihan. Larangan ini membatasi kebutuhan konsumtif. Larangan ini membuat sejumlah besar uang bisa digunakan untuk kepentingan produktif ketimbang untuk kepentingan konsumtif yang boros dan berlebihan.

16. Islam telah mewajibkan kaum Muslim untuk menuntut pengetahuan yang cukup tentang segala keterampilan dan keahlian yang diperlukan dalam kehidupan.

17. Bahkan, Islam tidak puas sampai di situ. Islam telah mewajibkan kaum Muslim untuk beroleh pengetahuan pada level tertingginya, menguasai informasi umum dalam segala ranah kehidupan guna memfasilitasi masyarakat Muslim agar dapat menguasai seluruh

sarana moral, material, dan spiritual yang akan membantunya dalam memainkan perannya memimpin dunia, termasuk segala sarana produksi. Allah Yang Mahatinggi berfirman, *"Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kalian sanggupi..."* (Q.S. al Anfâl [8]: 60).

Kata 'kekuatan' dalam ayat suci ini tidak terbatas pada makna absolut yang sempit. Kata ini mencakup seluruh jenis kekuatan yang menambah atau meningkatkan kemampuan umat dalam menjalankan misinya terhadap seluruh bangsa di dunia. Barisan terdepan dari berbagai kekuatan itu adalah sarana-sarana moral dan material untuk meningkatkan kekayaan dan mengelola alam demi kepentingan manusia.

18. Islam mengizinkan negara untuk memimpin di seluruh ranah produksi dengan cara membangun sektor publik. Jelas, eksperimen yang dilakukan negara dengan banyak properti negara dan properti publik akan menjadi kekuatan pemandu bagi sektor-sektor lainnya. Dengan begitu, proyek-proyek produksi yang serupa dapat beroleh panduan dari pengalaman yang didapat lewat eksperimen-eksperimen ini, dan mengikuti cara serta metode terbaik bagi perbaikan produksi dan peningkatan kekayaan.

19. Islam telah memberikan wewenang kepada negara untuk membangun sektor-sektor publik. Dengan ini, negara bisa mentransfer sebagian tenaga kerja yang tersedia dari sektor privat [ke sektor publik]; mencegah terkonsentrasinya (menumpuk dan tersia-sianya) tenaga kerja di sektor privat dan memastikan agar seluruh tenaga kerja yang ada berpartisipasi dalam pergerakan produksi secara keseluruhan.

20. Terakhir, berdasarkan norma-norma tertentu yang akan kita kaji sebentar lagi pada tahapan selanjutnya dari penyelidikan tentang teori produksi Islam, negara telah diberikan hak untuk mengawasi

aktivitas produksi dan mengendalikan perencanaannya. Hal ini bertujuan untuk menghindari kekacauan atau kesewenang-wenangan yang mengarah kepada kelumpuhan produksi dan menyebabkan gangguan serius pada kehidupan ekonomi.

C. Kebijakan Ekonomi untuk Meningkatkan Produksi

Sarana-sarana di atas adalah sumbangsih Islam sebagai sebuah doktrin dalam pertumbuhan produksi dan peningkatan kekayaan. Setelah memberikan sumbangsih tersebut, Islam menyerahkan langkah selanjutnya kepada negara, yakni mengkaji berbagai situasi dan kondisi objektif kehidupan ekonomi, melakukan survei dan sensus tentang kekayaan alam apa saja yang dimiliki negeri, lalu mengkaji secara komprehensif tenaga kerja dalam masyarakat serta berbagai kesulitan dan kehidupan yang mereka jalani. Berdasarkan semua itu, dan dalam batas-batas doktrinal, diformulasikanlah kebijakan ekonomi yang mengarah kepada pertumbuhan produksi dan peningkatan kekayaan, yang ikut andil dalam mempermudah serta mempernyaman kehidupan masyarakat.

Atas dasar ini, kita dapat memahami hubungan antara agama dan kebijakan ekonomi negara, di mana negara mematok jangka waktu tertentu—seperti, lima atau tujuh tahun—untuk mencapai suatu tujuan atau target tertentu. Kebijakan seperti ini bukan merupakan unsur pokok agama. Penentuan serta formulasinya pun bukan tugas agama. Alasannya adalah: kebijakan tersebut dapat terus berubah seiring dengan perubahan kondisi dan potensi yang dimiliki masyarakat, serta masalah dan kesulitan yang harus dihadapi. Masyarakat di negara yang padat dan berpopulasi tinggi tentu memiliki potensi dan menghadapi kesulitan yang berbeda dari masyarakat di negara yang berpopulasi rendah dengan wilayah yang luas. Tentu saja, metode untuk mengatasi

masalah dan memobilisasi potensi tersebut juga berbeda. Demikianlah, kondisi objektif memengaruhi penentuan kebijakan yang harus dijalankan.

Karena itu, agama harus memberi kewenangan kepada negara untuk menetapkan kebijakan ekonomi yang sesuai dengan kondisi yang dihadapi. Agama cukup berperan dalam memformulasikan berbagai tujuan dan arahan fundamental bagi kebijakan ekonomi, serta batas-batas dan kerangka religius umumnya, di mana negara harus berpegang padanya dan menetapkan kebijakan dalam kerangka tersebut.[]

MENGAPA KITA BERPRODUKSI?

Dari teori produksi, kita dapat melihat sebuah titik persamaan di antara kecenderungan-kecenderungan ideologis dari berbagai sistem ekonomi yang berbeda. Kita telah menjadikannya sebagai titik awal pendekatan kita dalam mengkaji secara terperinci berbagai perbedaan doktrinal di antara sistem-sistem ekonomi ini.

Kita telah memahami bahwa peningkatan dan pertumbuhan produksi serta utilisasi produktif yang maksimal merupakan prinsip fundamental dari teori produksi Islam. Ini adalah tujuan yang disepakati secara penuh oleh mazhab ekonomi Islam dan seluruh mazhab ekonomi lainnya.

Walaupun seluruh mazhab ekonomi sepakat mengenai prinsip ini, namun mereka berbeda dalam perincian dan pendekatannya. Ini disebabkan oleh perbedaan dalam pola pikir, bentuk dan kerangka kultural, serta pemahaman mereka tentang alam semesta, kehidupan, dan masyarakat.

Contohnya, mereka berbeda dalam hal tujuan fundamental dari peningkatan kekayaan dan perannya dalam kehidupan manusia. Jadi, pertanyaannya adalah, "Mengapa kita berproduksi?" dan, "Apa peran kekayaan?" Tiap mazhab ekonomi memiliki jawabannya sendiri sesuai dengan dasar ideologis dan sudut pandangnya.

Dalam kajian kita tentang teori pertumbuhan sistem ekonomi Islam—atau sistem ekonomi lainnya—kita akan menemukan bahwa pengetahuan tentang keyakinan suatu sistem ekonomi terhadap prinsip ekonomi di atas tidaklah cukup. Kita masih harus memiliki pengetahuan yang cukup mengenai dasar ideologis yang menjelaskan konsepsi suatu sistem ekonomi tentang kekayaan dan perannya, peran ideologi, serta tujuan yang digariskannya, karena pertumbuhan kekayaan beradaptasi dengan dasar ideologis dan sudut pandang umumnya yang terkait dengannya. Karena itulah, pertumbuhan dan peningkatan kekayaan berbeda-beda sesuai dengan dasar ideologisnya masing-masing serta kerangka dan metode realisasinya yang ditentukan oleh dasar ideologis tersebut.

Untuk menentukan dasar ideologis pertumbuhan kekayaan, kita tidak dapat memisahkan doktrin ekonomi—sebagai unsur pokok dari sebuah bangunan kultural yang sempurna—dari budaya serta konsepsi mereka (masyarakat) tentang kehidupan dan alam semesta.

Atas dasar itulah kita akan memilih sistem ekonomi Islam dan kapitalis serta mengkaji konsepsi keduanya, juga peran dan tujuan masing-masing sistem tersebut. Namun, kita tidak hanya akan mengkaji keduanya sebagai sistem ekonomi, namun juga sebagai dua kecenderungan budaya yang berbeda. Tujuannya adalah untuk menyajikan dasar ideologis peningkatan produksi dari sudut pandang sistem ekonomi Islam yang berbeda dari dasar ideologis peningkatan produksi dari sudut pandang sistem ekonomi kapitalis.

Dalam budaya material—yang mana kapitalisme mewakili segi ekonominya—peningkatan kekayaan dipandang sebagai tujuan utama dan cita-cita dasar, karena menurut manusia yang hidup dalam budaya ini, kekayaan adalah segalanya. Ia tidak berusaha mencapai tujuan atau sasaran lain di luar itu. Karena itu, ia berjuang untuk meningkatkan

kekayaan demi kekayaan itu sendiri, serta demi mencapai kesenangan dan kesejahteraan material yang maksimal.

Demikian pula, dengan metode dan jalan yang ditempuhnya, kapitalisme melihat pencapaian dan realisasi tujuannya—yakni, pertumbuhan kekayaan—secara keseluruhan, sebagai suatu yang terpisah dari distribusi. Kapitalisme memandang bahwa tujuannya telah tercapai dan terealisasi secara sempurna bila kekayaan total masyarakat meningkat, tanpa memedulikan jangkauan dan luas penyebarannya dalam masyarakat. Kapitalisme tidak peduli apakah setiap anggota masyarakat telah mendapat bagian kenyamanan dan kesejahteraan yang dihasilkan oleh peningkatan kekayaan tersebut atau tidak. Karena itulah kapitalisme mendorong dan mempromosikan mesin-mesin industri pada era industri karena penggunaan mesin membantu meningkatkan produksi dan kekayaan masyarakat, walaupun di sisi lain mengakibatkan menganggurnya ribuan orang yang tidak memiliki mesin modern, dan mengakibatkan bangkrutnya banyak usaha kecil.

Jadi, kekayaan adalah tujuan utama dalam budaya material, dan pertumbuhan dalam pengertian kapitalis diukur dari peningkatan kekayaan masyarakat secara keseluruhan.

Menurut pemikiran kapitalis, masalah ekonomi timbul akibat kelangkaan produksi dan pengabaian alam, di mana alam tidak cukup dieksploitasi untuk memenuhi kebutuhan manusia. Maka, pemecahannya adalah peningkatan produksi serta eksploitasi maksimal atas alam dan kekayaannya demi memenuhi kebutuhan manusia.

Namun, posisi Islam berbeda dari posisi kapitalisme. Dalam Islam, kekayaan bukanlah tujuan utama, begitu pula pencariannya. Islam juga tidak memandang peningkatan produksi berdasarkan kekayaan total dan terpisah dari distribusi. Islam pun tidak setuju jika dikatakan

bahwa masalah ekonomi timbul akibat kelangkaan produksi sehingga pemecahannya adalah peningkatan kekayaan secara keseluruhan. Di bawah ini adalah posisi sistem ekonomi Islam.

1. Kekayaan Menurut Islam

Pandangan Islam tentang kekayaan terkait dengan pandangan Islam tentang fungsi kekayaan. Kita dapat mengetahuinya dari teks-teks yang berkenaan dengan sisi ini dan menjelaskan pemanfaatan kekayaan yang islami.

Kita dapat membagi teks-teks ini ke dalam dua kelompok. Sepintas, para pengkaji akan menemui kontradiksi di antara teks-teks ini berkenaan dengan muatan (kontribusi) ideologis teks-teks tersebut tentang kekayaan, tujuan, dan perannya. Namun, dengan memadukan berbagai muatan ini, para pengkaji dapat menepis kontradiksi di antara teks-teks tersebut, dan pengertian kekayaan menurut Islam pun akan tersibak sempurna.

Riwayat-riwayat di bawah ini dapat digolongkan ke dalam kelompok pertama:

a. Rasulullah saw. bersabda, "Kekayaan adalah sarana utama menuju ketakwaan kepada Allah."

b. Diriwayatkan dari Imam ash Shâdiq, "[Kekayaan] dunia adalah sebaik-baiknya sarana bagi akhirat."

c. Diriwayatkan dari Imam al Bâqir, "[Kekayaan] dunia merupakan sarana terbaik bagi pencarian akhirat."

d. Rasulullah saw. bersabda, "Ya Allah, berkahi dan lapangkanlah kami dalam urusan makanan. Jangan pisahkan kami darinya. Bila kami tidak memiliki makanan, kami tidak akan bisa salat, puasa, tidak pula bisa menunaikan kewajiban-kewajiban kami kepada Tuhan kami."

e. Diriwayatkan dari Imam ash Shâdiq, "Tiada kebaikan pada orang yang tidak mencari uang dengan cara yang halal, yang dengan itu ia menjaga kehormatannya; tidak membayar utang-utangnya; dan tidak menunaikan kewajiban-kewajibannya terhadap sanak keluarganya."

f. Seorang lelaki berkata kepada Imam ash Shâdiq, "Demi Allah, sungguh aku mencari dunia dan berharap agar dunia dianugerahkan kepadaku." Imam bertanya, "Apa yang hendak engkau lakukan dengannya?" Ia menjawab, "Aku hendak memenuhi kebutuhanku, kebutuhan anak-anakku dan anggota keluargaku; membelanjakannya di jalan Allah; serta pergi haji dan umrah dengannya." Imam berkomentar, "Itu bukan pencarian dunia. Itu pencarian akhirat."

g. Diriwayatkan dalam hadis, "Ia bukanlah bagian dari kami, orang yang meninggalkan dunia ini demi akhirat, demikian pula orang yang meninggalkan akhirat demi dunia ini."

Kelompok kedua mencakup riwayat-riwayat di bawah ini:

a. Rasulullah saw. bersabda, "Ia yang mencintai dunia ini mencederai akhiratnya."

b. Diriwayatkan dari Imam ash Shâdiq, "Cinta dunia adalah pangkal setiap dosa."

c. Juga diriwayatkan dari Imam ash Shâdiq, "Yang akan jauh dari Allah adalah hamba Allah yang tidak memikirkan apa pun kecuali perut dan kemaluannya."

d. Diriwayatkan dari Amirul Mukminin 'Alî, "Yang terbaik bagi akhlak adalah meninggalkan dunia."

Siapa saja mudah melihat perbedaan di antara kedua kelompok riwayat di atas. Dalam kelompok pertama, dunia dikatakan sebagai sarana terbaik bagi akhirat. Sedangkan dalam kelompok kedua, dunia dikatakan sebagai pangkal dari setiap kesalahan dan perbuatan dosa.

Namun, kontradiksi ini dapat dipecahkan dengan proses sintesis. Kekayaan material dan peningkatannya adalah sarana terbaik bagi akhirat sekaligus pangkal dari setiap perbuatan dosa. Hal ini dikarenakan ia memiliki dua titik ekstrem. Dalam pandangan Islam, kekayaan dan peningkatannya merupakan suatu tujuan yang penting, namun bukan tujuan akhir, melainkan sekadar tujuan antara. Kekayaan bukanlah tujuan pokok atau sasaran utama manusia di muka bumi, melainkan sarana bagi seorang Muslim dalam menjalankan perannya sebagai khalifah, di mana ia wajib memanfaatkan kekayaan tersebut demi pengembangan segenap potensi manusia dan meningkatkan kemanusiaan manusia di segala bidang, baik moral maupun material. Jadi, peningkatan kekayaan demi realisasi tujuan utama manusia sebagai khalifah di muka bumi, adalah sarana terbaik bagi akhirat. Tiada kebaikan bagi seseorang yang tidak berjuang mendapatkannya. Dalam hal ini, orang yang mengabaikan dan meninggalkan dunia tidak masuk dalam naungan Islam. Sedangkan orang yang berjuang meningkatkan kekayaan demi kekayaan itu sendiri, dan menjadikannya sebagai tujuan utama hidupnya sehingga ia begitu disibukkan dengan hal itu, dalam kasus ini kekayaan menjadi puncak dan sumber utama dari setiap kesalahan dan perbuatan dosa. Keadaan inilah yang menjauhkan manusia dari Tuhannya Yang Maha Memberi rezeki, dan hal ini mesti dijauhi.

Islam ingin agar seorang Muslim berjuang meningkatkan kekayaan, menjadi tuan bagi kekayaannya itu, dan beroleh manfaat darinya. Islam tidak ingin seorang Muslim menjadi budak hartanya dan melupakan tujuan sesungguhnya.

Islam tidak mengakui kekayaan dan cara-cara peningkatannya yang menjadi hijab (pemisah) antara seorang Muslim dan Tuhannya Yang Maha Mencukupi kebutuhan—kekayaan yang membuatnya melupakan hasrat spiritualnya, melupakan misi besarnya untuk me-

wujudkan serta memelihara keadilan di muka bumi, dan mengikatnya dengan dunia. Sedangkan kekayaan dan cara-cara peningkatannya yang menghubungkan seorang Muslim dengan Tuhannya Yang Maha Memberi karunia, membuatnya bisa beribadah dengan tenang dan nyaman; membuatnya bisa memanfaatkan, mengembangkan, serta menyempurnakan segala bakat dan potensinya; juga membantunya dalam mewujudkan cita-cita keadilan, persaudaraan, dan kehormatan. Inilah tujuan yang Islam bebankan kepada setiap Muslim.

2. Koordinasi Pertumbuhan Produksi dengan Distribusi

Dalam pandangan ideologi kapitalis, pertambahan kekayaan terpisah dari distribusi. Sedangkan Islam menolak pandangan ini. Islam mengoordinasikan pertambahan kekayaan dengan distribusi sebagai satu tujuan, demi meningkatkan kesejahteraan dan kenyamanan hidup para anggota masyarakat, karena Islam memandang pertumbuhan kekayaan sebagai tujuan antara, bukan sebagai tujuan akhir, sebagaimana telah kita pahami dari paparan di atas. Jika pertambahan kekayaan tidak menyebabkan tersebar luasnya kesejahteraan dan kenyamanan hidup di antara para anggota masyarakat, dan tidak membuat mereka bisa mengoptimalkan potensi serta bakat-bakat alamiah mereka demi merealisasikan misi mereka [sebagai khalifah di muka bumi], maka pertambahan kekayaan tidak menjalankan peran positif di dalam kehidupan manusia.

Kita tahu bahwa Imam 'Alî menulis surat kepada Gubernur Mesir, yang mana dengan surat itu Imam menggariskan program islami yang harus diikuti oleh sang Gubernur. Ketika dalam surat itu Imam bicara tentang pertambahan kekayaan sebagai suatu tujuan masyarakat beriman, beliau tidak menggambarkan penumpukan dan akumulasi kekayaan, melainkan menggambarkan kesejahteraan dan kenyamanan

hidup yang merata di antara seluruh anggota masyarakat beriman. Imam menyatakan ini untuk menekankan fakta bahwa pertumbuhan kekayaan menjadi tujuan hanya sepanjang ia tercermin di dalam kehidupan masyarakat. Namun, ketika pertambahan kekayaan tidak tercermin dalam kehidupan masyarakat, dan banyak orang diperbudak harta dan bukan sebaliknya, maka dalam kasus ini pertambahan kekayaan menjadi berhala serta menjadi tujuan akhir, bukan tujuan antara. Rasulullah saw. menjelaskan jenis kekayaan ini dan memperingatkan kita akan bahayanya. Beliau saw. bersabda, "Dinar kuning (emas) dan dirham putih (perak) akan menghancurkan kalian sebagaimana keduanya telah menghancurkan orang-orang sebelum kalian."

Atas dasar ini, ketika Islam menjadikan pertambahan kekayaan sebagai tujuan masyarakat, ia mengaitkannya dengan kenyamanan, kemakmuran, dan kesejahteraan umum sebagai tujuan akhirnya. Islam menolak pertambahan kekayaan yang menghalangi tercapainya tujuan akhir tersebut, yang merugikan masyarakat, bukannya meningkatkan kesejahteraan dan kemakmuran mereka.

Berdasarkan penjelasan ini, kita dapat bayangkan bahwa jika Islam—bukannya kapitalisme—yang memegang kendali di era industri, di masa mencuatnya mesin uap, ia niscaya tidak akan mengizinkan penggunaan mesin baru yang bisa melipatgandakan produksi jika hal itu merugikan ribuan pekerja. Islam hanya akan mengizinkan penggunaan mesin baru tersebut jika telah ada jalan keluar bagi berbagai masalah yang akan dihadapi oleh para pekerja akibat mesin itu. Karena memberikan izin bagi penggunaan mesin tersebut untuk meningkatkan produksi tanpa lebih dulu mencarikan jalan keluar bagi berbagai masalah yang akan dihadapi para pekerja, berarti menjadikan peningkatan produksi sebagai tujuan akhir, bukan sebagai tujuan antara.

3. Pandangan Islam tentang Masalah Ekonomi

Menurut Islam, masalah-masalah ekonomi bukan disebabkan oleh kelangkaan sumber-sumber material ataupun terbatasnya kekayaan alam. Benar bahwa sumber-sumber produksi terbatas, sementara kebutuhan manusia banyak dan beragam. Memang benar, masyarakat impian dapat menikmati sumber-sumber yang tak terbatas, terbebas dari kesulitan-kesulitan ekonomi. Tidak ada orang miskin, setiap orang dapat memenuhi segala kebutuhannya.

Namun, ini tidak berarti bahwa masalah ekonomi yang dihadapi oleh kemanusiaan muncul akibat ketiadaan masyarakat impian itu. Mengatakan bahwa masalah ekonomi timbul karena hal itu, lebih merupakan semacam penghindaran terhadap penyebab sebenarnya yang ada solusinya, dengan menyuguhkan penyebab imajiner yang tidak ada solusinya. Ini juga hanya menjadi justifikasi bagi apa yang dianggap sebagai solusi, yakni peningkatan kekayaan, yang pada gilirannya malah akan mengarah kepada pembentukan sistem ekonomi dalam kerangka masalah ekonomi, bukannya menemukan sistem yang dapat mengakhiri masalah ekonomi. Inilah yang dilakukan kapitalisme dengan menyuguhkan penyebab imajiner bagi masalah ekonomi. Seolah-olah selama pemanfaatan alam tidak optimal atau alam tidak mampu memenuhi seluruh kebutuhan dan keinginan manusia, niscaya berbagai kebutuhan dan keinginan itu akan berbenturan satu sama lain, dan dalam kasus ini pembentukan sistem ekonomi yang mengatur berbagai kebutuhan dan keinginan itu serta menentukan kebutuhan dan keinginan mana yang harus dipenuhi, menjadi tak terhindarkan.

Islam menolak mengakui semua itu, dan memandang masalah ekonomi dari sisi faktualnya yang memiliki solusi. Kita menemukan solusi itu dalam firman suci Allah Yang Mahatinggi, *"Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menurunkan air hujan*

dari langit, kemudian Dia mengeluarkan dengan air hujan itu berbagai buah-buahan menjadi rezeki untuk kalian, dan Dia telah menundukkan bahtera bagi kalian supaya bahtera itu berlayar di lautan dengan kehendak-Nya, dan Dia telah menundukkan [pula] bagi kalian sungai-sungai. Dan Dia telah menundukkan [pula] bagi kalian matahari dan bulan yang terus-menerus beredar [pada orbitnya]; dan telah menundukkan bagi kalian malam dan siang. Dan Dia telah memberikan kepada kalian [keperluan kalian] dari segala apa yang kalian mohonkan kepada-Nya. Dan jika kalian menghitung nikmat Allah, tidaklah dapat kalian menghinggakannya. Sesungguhnya manusia itu, sangat zalim dan sangat mengingkari [nikmat Allah]" (Q.S. Ibrahim [14]: 32-34).

Setelah menerangkan sumber-sumber kekayaan yang telah Allah anugerahkan kepada manusia, ayat-ayat suci di atas meyakinkan bahwa sumber-sumber kekayaan tersebut cukup untuk memenuhi kebutuhan dan keinginan manusia, juga cukup untuk memenuhi segala yang manusia minta (*Dan Dia telah memberikan kepada kalian [keperluan kalian] dari segala apa yang kalian mohonkan kepada-Nya*). Jadi, masalah ekonomi sebenarnya tidak muncul akibat terbatasnya [sumber dan kekayaan] alam atau akibat ketidakmampuan alam dalam merespons kebutuhan manusia. Sesungguhnya masalah ekonomi dimunculkan oleh manusia itu sendiri, yakni dari kezaliman dan keingkaran mereka, sebagaimana dinyatakan dalam bagian akhir ayat di atas (*Sesungguhnya manusia itu, sangat zalim dan sangat mengingkari [nikmat Allah]*). Kezaliman manusia dalam hal distribusi kekayaan dan keingkaran mereka atas nikmat Allah (dengan semena-mena mengeksploitasi sumber-sumber yang Allah Yang Mahatinggi anugerahkan kepada mereka) adalah dua faktor yang menciptakan kesengsaraan hidup bagi manusia sejak awal sejarah.

Masalah ini dapat diatasi dengan mengakhiri kezaliman dan keingkaran manusia, yakni dengan menciptakan hubungan yang baik antara distribusi dan mobilisasi segenap sumber daya material untuk memakmurkan alam serta menyibak segala kekayaannya.[]

HUBUNGAN ANTARA PRODUKSI DAN DISTRIBUSI

Adakah hubungan antara produksi dan distribusi? Dalam menjawab pertanyaan ini, Islam dan Marxisme berbeda secara fundamental sesuai dengan latar doktrinal masing-masing.

Marxisme mengakui keberadaan hubungan ini. Marxisme percaya bahwa—sesuai dengan hukum evolusi dan perubahan—setiap bentuk produksi mensyaratkan sistem distribusi tertentu yang selaras dengannya. Sistem distribusi menyertai pertumbuhan serta evolusi produksi. Ketika produksi mencapai suatu bentuk baru yang tak lagi sesuai dengan sistem distribusi yang ada, maka akan terjadi konflik dan pertentangan sengit yang akan menghasilkan sistem distribusi baru yang selaras dengan (yang dapat membantu perkembangan dan pergerakan) bentuk produksi yang dominan. Demikianlah, Marxisme meyakini bahwa sistem distribusi selalu mengikuti bentuk produksi dan beradaptasi dengan kebutuhannya. Menurut Marxisme, ketergantungan sistem distribusi terhadap bentuk produksi merupakan suatu hukum sejarah yang niscaya; tak dapat diubah dan dimodifikasi. Dalil dasarnya dalam kehidupan adalah bahwa manusia berproduksi, dan produksi terus berlangsung serta meningkat secara sinambung. Lalu, siapa yang memberikan hak kepemilikan atas sarana-sarana produksi serta bentuk distribusinya—apakah berdasarkan kepemilikan budak atau kepemilikan feodal, ataukah kepemilikan borjuis atau kepemilikan

proletar? Pada setiap tahapan sejarah, produksi mengadopsi suatu bentuk seiring dengan pertumbuhan distribusi dalam kerangkanya.

Kita telah panjang lebar mengkaji teori Marxis ini sebelumnya, dan dari kajian itu kita telah dapat menarik suatu kesimpulan yang bertentangan dengan teori tersebut—baik secara filosofis maupun ilmiah—juga telah menunjukkan kecacatan interpretasi historisnya.[9] Demikian pula, kita telah memahami posisi Islam terhadap teori tersebut, dan penolakan Islam atas klaim yang menyatakan bahwa sistem distribusi tergantung pada bentuk produksi.[10]

Panduan Islam dalam Menjamin Keadilan Distribusi

Walaupun Islam menyangkal ketergantungan distribusi terhadap bentuk produksi dan kekuatan hukum sejarah—sebagaimana yang diyakini oleh Marxisme—ia tidak menafikan seluruh hubungan antara distribusi dan produksi. Namun, dalam pandangan Islam, hubungan yang ada di antara distribusi dan produksi bukanlah hubungan ketergantungan yang sesuai mengikuti hukum sejarah. Dalam hal ini, Islam menjadikan distribusi sebagai koridor bagi produksi, bukannya menyesuaikan distribusi dengan kebutuhan produksi sebagaimana ditetapkan oleh teori Marxis.

Gagasan berkenaan dengan hubungan ini didasarkan pada poin-poin berikut ini:

Pertama, sistem ekonomi Islam memandang hukum-hukum (norma-norma) yang dibawanya sebagai hukum yang permanen, tetap, serta valid di setiap zaman dan di segala tempat. Hukum-hukum itu valid di zaman listrik dan atom ini, sebagaimana mereka valid di zaman mesin uap, dan juga valid di zaman kincir angin serta kerja manual. Contohnya, hukum yang mengatakan, "Pekerja berhak atas buah kerjanya."

Kedua, Islam memandang proses produksi yang dijalankan oleh pekerja sebagai sebuah fase di mana berlaku hukum umum distribusi. Reklamasi tanah mati, penggalian mata air, penebangan kayu di hutan, penambangan mineral, semua itu adalah proses produksi. Namun, pada saat yang sama, pada proses itu berlaku hukum umum distribusi kekayaan yang dihasilkan. Karena itu, ranah produksi juga merupakan ranah aplikasi hukum distribusi.

Ketiga, ketika level dan potensi produksi meningkat, dominasi manusia atas alam pun meningkat. Lalu akan tiba saatnya di mana manusia dengan kemampuan produksinya mengeksploitasi alam dengan skala yang lebih besar dan jangkauan yang lebih luas, lebih ekstensif dari produksi yang memungkinkan baginya sebelum terjadi pertumbuhan ke level tersebut.

Dari poin-poin di atas kita dapat memahami bahwa evolusi produksi dan pertumbuhan kapasitasnya semakin memperbesar peran aplikasi hukum umum distribusi, sampai derajat di mana aplikasi tersebut mampu menghapus bahaya yang mengancam keseimbangan umum dan keadilan sosial.

Mari kita ambil reklamasi tanah mati sebagai contoh. Pada zaman kerja manual, manusia tidak memiliki kemampuan untuk mereklamasi tanah yang luas. Pada titik ini, manusia belum memiliki alat-alat yang dapat membantunya mereklamasi tanah mati dalam skala yang luas. Karena itu, ia tidak memiliki kemampuan untuk menyalahi hukum umum distribusi, di mana ia tidak mampu untuk menguasai tanah yang luas—yang mana menurut ketentuan, pereklamasi memiliki hak atas tanah yang direklamasinya. Namun, zaman instrumen memberi manusia kemampuan untuk mereklamasi area yang amat luas, yang mana hal ini membuatnya mampu menyalahi hukum umum distribusi. Pada titik inilah aplikasi hukum umum distribusi menjadi niscaya guna menjamin tercapainya cita-cita keadilan Islam.

Dari sinilah muncul hubungan doktrinal antara produksi dan distribusi dalam sistem Islam. Faktanya, hubungan ini didasarkan pada gagasan aplikasi langsung yang menetapkan produksi sebagai sebuah proses aplikasi hukum distribusi; sebuah batasan yang menjamin keadilan distribusi sesuai dengan cita-cita dan tujuan Islam.

Islam mewujudkan batasan ini dengan memberikan hak intervensi kepada negara, dalam hal ini kepada kepala negara (*waliyyul amr*) dalam kaitannya dengan aplikasi hukum distribusi agar tidak terjadi penyimpangan dalam distribusi. Dalam contoh yang telah tersaji sebelum ini, kepala negara berhak melarang seorang individu mereklamasi tanah mati bila luas tanah mati yang hendak direklamasinya itu melebihi batas yang dapat ditoleransi oleh gagasan keadilan sosial Islam. Demikian pula, Islam menggariskan prinsip hak intervensi negara. Kita akan mengkajinya secara terperinci dalam bahasan mendatang.

Demikianlah, kita memahami bahwa perkembangan dan pertumbuhan produksi niscaya membebani Kepala Negara Islam dengan tugas intervensi guna mengarahkan produksi dan menentukan ranah aplikasi hukum umum distribusi tanpa menyentuh esensi hukum itu sendiri.

Ini berarti bahwa prinsip hak intervensi negara—yang mengarahkan aplikasi hukum umum distribusi—merupakan suatu hukum yang dengannya Islam memastikan kekuatan hukum umum distribusi dan kesesuaiannya dengan gagasan keadilan sosial Islam bagi segala zaman dan tempat.[]

HUBUNGAN ANTARA PRODUKSI DAN SIRKULASI

Sebagaimana kita ketahui, produksi adalah proses mengolah alam sehingga tercipta bentuk terbaik yang mampu memenuhi kebutuhan manusia.[11]

Sirkulasi dalam pengertian material berarti pemindahan atau pengangkutan sesuatu dari suatu tempat ke tempat lain. Sedangkan sirkulasi dalam pengertian hukum adalah segala aktivitas perniagaan, baik dengan kontrak barter, kontrak jual-beli, maupun yang lainnya. Sirkulasi dalam pengertian hukumnyalah yang akan kita kaji di sini.

Jelas, sirkulasi dalam pengertian materialnya adalah salah satu jenis proses produksi. Pada banyak kasus, pengangkutan sesuatu dari suatu tempat ke tempat lain menciptakan kegunaan baru—baik pengangkutan itu vertikal maupun horizontal—dan ini berarti mengubah suatu material ke bentuk terbaiknya sesuai dengan kebutuhan manusia. Contoh pengangkutan vertikal adalah kerja menambang mineral. Para pekerja tambang memindahkan bahan-bahan alam dari perut bumi ke permukaan bumi. Contoh pengangkutan horizontal adalah memindahkan suatu komoditas ke tempat yang lebih dekat dengan konsumen atau mengantarkan komoditas tersebut langsung ke konsumen. Pengangkutan atau pemindahan seperti ini merupakan evolusi ke bentuk yang lebih baik, sesuai dengan kebutuhan manusia.

Sedangkan sirkulasi dalam pengertian hukumnya, di mana terjadi perpindahan hak kepemilikan dari seseorang ke orang lain—sebagaimana kita temukan dalam aktivitas perniagaan—menciptakan hubungannya dengan produksi pada tataran doktrinal. Karena itu, kita dapat mengkaji pandangan Islam tentang hubungan antara produksi dan sirkulasi, sekaligus mengkaji sifat hubungan ini pada tataran doktrinal.

Konsepsi Islam tentang sirkulasi dan hubungannya dengan produksi secara doktrinal, tidak hanya ikut ambil bagian secara langsung dalam konsepsi doktrinal, namun juga memainkan peran penting dalam formulasi kebijakan umum ihwal area sirkulasi dan dalam mengisi kekosongan yang sengaja Islam tinggalkan untuk diisi oleh negara sesuai dengan situasi dan kondisi aktual.

Konsepsi Islam tentang Sirkulasi

Konsepsi Islam tentang sirkulasi dapat disimpulkan dari kajian tentang berbagai teks, diktum, serta kecenderungan hukum umum. Dalam Islam, sirkulasi pada prinsipnya merupakan bagian dari produksi dan tidak dapat dipisahkan dari orbitnya.

Konsepsi Islam yang disinggung dalam berbagai teks dan penjelasan tersebut sepenuhnya sepakat dengan sejarah dan kemunculan sirkulasi secara historis serta kebutuhan lokal yang memunculkannya.

Sirkulasi kemungkinan besar tidak eksis dalam skala luas di dalam masyarakat yang mana masing-masing anggotanya dapat memenuhi sendiri kebutuhannya. Individu yang mampu mencukupi kebutuhannya sendiri tidak akan membutuhkan produk yang dihasilkan individu lain, dan tidak akan melakukan sirkulasi serta pertukaran. Sirkulasi muncul dalam kehidupan manusia sebagai hasil dari pembagian kerja yang membuat kerja setiap individu terspesialisasi. Seorang individu hanya

menggeluti satu cabang produksi tertentu dan menghasilkan produk melebihi kebutuhannya sendiri. Ia mendapatkan berbagai komoditas lain yang ia butuhkan dari para produsen lain melalui media pertukaran—di mana ia menukar produknya dengan produk-produk mereka. Meningkatnya dan semakin beragamnya kebutuhan memaksa masyarakat untuk menerapkan sistem pembagian kerja, dan pada gilirannya mengarah pada sistem sirkulasi berskala luas.

Seorang produsen gandum hanya memproduksi gandum. Ia memenuhi kebutuhannya akan wol dengan membawa kelebihan produksi gandumnya kepada produsen wol yang membutuhkan gandum. Ia memenuhi kebutuhan gandum si produsen wol, dan sebagai gantinya si produsen wol memenuhi kebutuhannya akan wol.

Dalam pertukaran di atas kita melihat bahwa produsen gandum berhubungan langsung dengan konsumen gandum. Demikian pula, si penggembala sebagai produsen wol juga berhubungan langsung dengan konsumen wol dalam aktivitas sirkulasi tadi tanpa media perantara. Dalam pertukaran seperti ini, konsumen sekaligus berlaku sebagai produsen, dalam kaitannya dengan satu sama lain.

Evolusi sirkulasi yang membuatnya semakin kompleks memunculkan peran perantara di antara konsumen dan produsen. Produsen wol tidak lagi menjual langsung wolnya kepada produsen gandum sebagaimana yang terjadi dalam contoh di atas. Di sini muncul orang ketiga yang memainkan peran perantara di antara mereka. Orang ketiga ini membeli wol, namun bukan untuk memenuhi kebutuhannya sendiri, melainkan untuk ia bawa ke tangan konsumen yang membutuhkannya. Jadi, produsen gandum tidak lagi berhubungan langsung dengan produsen wol. Peran perantara telah memungkinkan tersedianya wol di pasar yang bisa ia beli. Dari sinilah muncul aktivitas perniagaan. Perantara mencurahkan usaha besar yang dinikmati oleh para produsen dan konsumen.

Dari sini kita memahami bahwa dalam kedua periode sirkulasi atau transfer kepemilikan—periode produsen ke konsumen dan periode pedagang perantara—kerja produksi dilakukan oleh individu yang mentransfer kepemilikan atas komoditas dan menerima pembayarannya. Pada periode pertama, produsen wol memproduksi wol sendiri, kemudian mentransfer kepemilikannya dengan cara menjualnya dengan imbalan tertentu. Pada periode kedua, perantara membawa produk ke pasar lalu memberikannya ke tangan konsumen. Kerja seperti ini merupakan bagian dari aktivitas produksi sebagaimana telah kita pahami sebelum ini.

Artinya, pendapatan atau profit yang diperoleh pedagang dari transfer kepemilikan ini merupakan hasil dari kerja produktif yang dilakukannya, bukan hasil dari proses transfer itu sendiri.

Namun, berkuasanya motif-motif komersial yang egois mengubah dan menyimpangkan sirkulasi dari bentuk alamiahnya, terutama pada periode kapitalis sekarang ini. Sirkulasi dan pertukaran sering kali terpisah dari produksi, dan transfer kepemilikan menjadi aktivitas yang dilakukan demi aktivitas itu sendiri guna mendapat profit, tanpa ada kerja produktif yang terlibat di dalamnya. Alih-alih menjadi sumber profit karena perannya sebagai bagian dari produksi, perdagangan kini menjadi sumber profit semata karena ia merupakan proses legal bagi transfer kepemilikan. Karena itu, dalam perdagangan kapitalis kita menemukan bahwa proses legal transfer kepemilikan satu properti bisa menjadi berkali-kali lipat dengan melibatkan banyak perantara di antara produsen dan konsumen. Tujuannya tiada lain kecuali agar semakin banyak pedagang kapitalis yang bisa menuai profit dari aktivitas tersebut.

Wajarlah jika Islam menentang penyimpangan kapitalis ini, karena penyimpangan ini bertentangan dengan konsepsi Islam tentang

pertukaran, juga bertentangan dengan pandangan Islam terhadap pertukaran sebagai sebuah komponen produksi sebagaimana telah dinyatakan di atas. Islam mengatur sirkulasi berdasarkan pandangannya yang spesifik dan dengan tegas menolak pemisahan sirkulasi dari produksi.

Bukti-bukti Doktrinal pada Konsepsi Islam tentang Sirkulasi

Setelah kita mengetahui dengan jelas di mana jejak-jejak konsepsi Islam tentang sirkulasi[12] bisa ditemukan, akan mudah bagi kita untuk melihat konsepsi tersebut dalam bukti-bukti doktrinal Islam dan dalam sekumpulan aturan hukum yang menjadi suprastruktur hukum Islam.

Salah satu teks yang merefleksikan konsepsi ini dan mengungkap pandangan Islam, adalah teks yang ditulis dalam surat Imam 'Alî kepada Gubernur Mesir Mâlik al Asytar. Dalam surat itu, Imam 'Alî menggariskan sebuah program kerja bagi Mâlik al Asytar dan menerangkan konsep-konsep Islam. Lalu Imam berkata, "Kemudian, peringatkanlah dengan baik para pedagang dan para pekerja (pekerja tangan dan industriawan) akan nasihat yang telah diberikan. Perintahkanlah mereka untuk berbuat baik—baik mereka yang menetap, berdagang berkeliling, maupun pekerja fisik. Mereka adalah sumber keuntungan, penyedia barang-barang yang berguna. Mereka membawanya dari berbagai daerah yang jauh dan terpencil di dataran dan laut, padang dan bukit, dari mana orang-orang tidak dapat datang dan ke mana orang-orang tidak berani pergi."

Dari teks di atas jelas bahwa kelas pedagang diposisikan setingkat dengan kelas pekerja (profesional), pekerja tangan, dan industriawan. Teks tersebut juga menggeneralisasi semua kelas itu sebagai sumber keuntungan. Pedagang juga menciptakan keuntungan sebagaimana profesional, pekerja tangan, maupun industriawan. Selanjutnya

diterangkan bahwa keuntungan yang dihasilkan oleh pedagang melalui aktivitasnya adalah membawa barang-barang bermanfaat dari berbagai daerah yang jauh dan terpencil, dari mana orang-orang tidak dapat datang dan ke mana orang-orang tidak berani pergi.

Maka, dalam Islam, perdagangan (perniagaan) termasuk aktivitas produksi dan kerja produktif, di mana profit yang didapat darinya bukan sekadar hasil dari orbit legalnya.

Konsepsi Islam tentang sirkulasi ini tidak hanya menjelaskan esensi sirkulasi, namun juga menyajikan dasar yang dapat dijadikan pijakan oleh negara dalam mengisi kekosongan (kekosongan hukum yang sengaja Islam tinggalkan untuk diisi oleh negara sesuai dengan situasi dan kondisi aktual) dalam batas-batas kapasitasnya sebagaimana telah kita singgung di atas.

Kecenderungan Hukum yang Mencerminkan Konsepsi Islam tentang Sirkulasi

Berbagai aturan dan ketetapan hukum yang mencerminkan konsepsi Islam tentang sirkulasi dapat kita temukan dalam sejumlah teks hukum dan fatwa yuris (fakih) berikut ini:

1. Dalam fatwa sejumlah fakih seperti Al 'Umânî, Ash Shadûq, Asy Syahîd ats Tsânî, dan yang lainnya. Jika seorang pedagang, misalnya, membeli gandum namun ia tidak mengambilnya [dari tempat si penjual], maka ia tidak boleh mengambil keuntungan dengan menjual kembali gandum itu dengan harga yang lebih tinggi. Ia hanya boleh melakukan itu jika gandum yang ia beli telah berada dalam penguasaannya (telah ia ambil dari tempat si penjual). Hal ini berlaku meskipun dalam hukum Islam, transfer legal telah sempurna dengan eksekusi kontrak tanpa tergantung pada kerja positif apa pun setelah itu. Si pedagang telah memiliki gandum yang dibelinya itu meskipun ia

belum mengambilnya. Namun, tetap saja ia tidak boleh mengambil keuntungan dengan menjual kembali gandum itu dengan harga yang lebih tinggi sebelum ia mengambil gandum itu [dari tempat si penjual]. Hal ini dimaksudkan agar profit selalu terkait dengan kerja, dan mencegah transaksi perdagangan menjadi sekadar transaksi legal untuk mendulang profit.

Ada sejumlah riwayat yang mendukung fatwa ini. Diriwayatkan oleh 'Alî ibnu Ja'far bahwa ia bertanya kepada Imam Mûsâ ibnu Ja'far ihwal seseorang yang membeli makanan, "Apakah ia boleh menjual makanan itu sebelum ia mengambilnya?" Imam menjawab, "Jika ia beroleh keuntungan, maka ia tidak boleh melakukan hal itu sebelum mengambilnya. Namun, jika ia menjualnya dengan harga yang sama tanpa beroleh keuntungan (*tauliyyah*), maka hal itu tidak apa-apa."

2. Dalam fatwa Al Iskâfî, Al 'Umânî, Al Qâdhî, Ibnu Zuhrah, Al Halabî, Ibnu Hamzah, dan banyak fakih lainnya. Jika seorang pedagang membeli barang-barang yang akan tersedia baginya pada waktu yang akan datang dan membayar harganya saat itu juga, maka dalam kasus ini ia tidak boleh menjual kembali barang-barang tersebut pada waktu yang telah ditentukan itu dengan harga yang lebih tinggi, kecuali jika ia telah mengambil barang-barang yang telah ia beli tersebut. Jika Anda membeli gandum dari seorang petani dan Anda membayarnya saat itu juga, di mana disepakati bahwa gandum yang Anda beli itu akan tersedia bagi Anda setelah bulan ini berlalu, maka setelah bulan ini berlalu Anda tidak boleh menjual gandum tersebut dengan harga yang lebih tinggi, kecuali jika Anda telah mengambil gandum yang telah Anda beli tersebut. Anda tidak diperkenankan memanfaatkan proses legal transfer [kepemilikan atas gandum] tersebut demi meraih profit. Namun, Anda diperkenankan untuk menjual gandum tersebut dengan harga yang sama seperti ketika Anda membelinya.

Fatwa ini bersandar pada sejumlah riwayat. Diriwayatkan bahwa Amirul Mukminin 'Alî berujar, "Ia yang membeli makanan atau pakan ternak yang akan tersedia baginya pada waktu yang telah ditentukan, [melakukan pembelian yang berbeda]. Jika kemudian terjadi wanprestasi (di mana ia tidak beroleh apa yang dijanjikan pada waktu yang telah ditentukan) sementara ia telah membayar, maka ia tidak berhak mendapat apa pun kecuali uang pokoknya [yang telah ia bayarkan]. Dengan begitu, ia tidak berlaku zalim dan tidak pula dizalimi." Dalam riwayat lain dikisahkan bahwa Ya'qûb ibnu Syu'aib bertanya kepada Imam ash Shâdiq tentang seseorang yang menjual gandum dan kurma di muka seharga seratus dirham. Ketika panen tiba, si pembeli datang untuk mengambil gandum dan kurma yang telah dibelinya. Orang itu (si penjual) berkata kepada si pembeli, "Demi Allah, aku tidak memiliki lebih dari separuh dari apa yang aku telah jual kepadamu. Jadi, jika engkau mau, engkau bisa mendapat separuh jumlah [gandum dan kurma] pembelianmu dan separuh jumlah uang yang telah engkau bayarkan." Imam menanggapi, "Tidak ada masalah jika si pembeli mengambil kembali uang yang telah ia bayarkan, yakni seratus dirham."[13]

3. Dalam banyak hadis Nabi saw. terdapat larangan untuk pergi [keluar kota] guna menghampiri kafilah (rombongan) pedagang, juga larangan bagi penduduk kota untuk menjual kepada penduduk gurun. Diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Tiada seorang pun dari kalian yang boleh menemui kafilah pedagang di luar batas kota untuk melakukan jual-beli. Demikian pula, penduduk kota tidak boleh mengambil peran penduduk gurun dalam menjual."

Menemui kafilah pedagang di luar batas kota maksudnya adalah: Kafilah pedagang keluar dari kota mereka untuk membeli barang-barang dagangan di kota kita. Namun, kita menemui mereka di luar batas kota, sehingga mereka membeli barang-barang dagangan

sebelum memasuki kota kita. Lalu, mereka kembali ke kota mereka dan menjual barang-barang tersebut kepada masyarakat di sana. Penduduk kota mengambil peran penduduk gurun dalam menjual maksudnya adalah: Orang-orang gurun atau desa bertolak ke kota dengan membawa berbagai produk mereka, seperti buah-buahan, susu, dan lain sebagainya. Kemudian seorang pedagang yang merupakan penduduk kota membeli produk-produk mereka, melakukan jual-beli dengan mereka. (Lalu pedagang tersebut menjual kembali produk-produk tersebut kepada masyarakat kota.)

Jelas bahwa larangan terhadap dua jenis transaksi ini mencerminkan kecenderungan Islam. Larangan ini dimaksudkan untuk menghapus peran parasit perantara yang menghalangi pertemuan langsung antara pemilik komoditas dengan konsumennya. Perantara yang ditolak Islam adalah perantara yang tidak mencurahkan kerja produktif sama sekali, yang menjadikan proses pertukaran sebagai sarana mendulang profit semata.[]

UNTUK SIAPA KITA BERPRODUKSI?

Saya akan mengetengahkan posisi kapitalisme terhadap pertanyaan ini. Lalu, dengan membandingkannya dengan posisi Islam, kita dapat beroleh jawaban atas pertanyaan ini dari sudut pandang Islam dengan berbagai ciri spesifik serta karakteristik khasnya.

Posisi Kapitalis

Dalam mengarahkan produksi, doktrin ekonomi kapitalis bergantung pada harga yang ditentukan oleh penawaran (*supply*) dan permintaan (*demand*) di pasar bebas. Sistem ekonomi kapitalis yang bebas (*laissez-faire*) bertumpu pada perusahaan-perusahaan (kegiatan usaha) privat. Perusahaan-perusahaan ini dioperasikan dan dijalankan oleh para individu serta menjadi subjek keinginan dan kehendak mereka. Tiap individu tersebut menjalankan usahanya dan berproduksi sesuai dengan hasrat serta keinginannya untuk beroleh profit yang maksimal. Hasrat inilah yang mengarahkan produksi dan aktivitas mereka. Profit mengikuti pergerakan harga di pasar. Jadi, kapan pun pelaku usaha mengetahui kenaikan harga suatu komoditas, maka ia akan tertarik untuk memproduksi komoditas tersebut dalam skala besar guna beroleh profit yang besar. Jelas bahwa kenaikan harga suatu komoditas di pasar mencerminkan kondisi yang sehat, yakni meningkatnya permintaan akan komoditas tersebut. Kenaikan harga inilah

yang dipandang oleh kapitalisme sebagai yang bertanggung jawab atas keterkaitan produksi dengan permintaan, di mana profit menjadi insentif bagi produksi. Kenaikan harga inilah yang mengarahkan perusahaan-perusahaan kapitalis dengan profit, dan peningkatan permintaanlah yang menaikkan harga. Jadi, pada akhirnya, produksi diarahkan oleh kebutuhan konsumen yang tercermin dari peningkatan permintaan dan kenaikan harga. Berdasarkan ini, sistem kapitalis menjawab pertanyaan di atas. Untuk siapa kita berproduksi? Menurut mereka, produksi dilakukan demi konsumen guna memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka, yang mana keduanya (produksi dan kebutuhan konsumen) saling terkait erat.

Kritik atas Posisi Kapitalisme

Itulah wajah produksi kapitalis atau gambaran indah yang berusaha ditampilkan oleh para pendukung kapitalisme dalam bingkainya yang penuh hiasan guna membuktikan saling keterkaitan—di bawah naungan sistem ekonomi kapitalis—antara produksi dan permintaan serta pergerakan umum keduanya.

Namun, walaupun benar sebagian, gambaran ini tidak dapat menyembunyikan kontradiksi yang terdapat dalam hubungan antara produksi dan permintaan di bawah sistem ekonomi kapitalis. Gambaran ini memang menjelaskan saling keterkaitan di antara rangkaian mata rantai-mata rantai yang berbeda dari produksi dan permintaan, namun ia tidak menjelaskan substansi permintaan, tidak pula mengungkap konsepsi kapitalis tentang apa yang menyokong permintaan dan yang menjadikannya pemicu kenaikan harga suatu komoditas.

Faktanya, permintaan dalam pengertian kapitalis lebih merupakan interpretasi-uang dari kebutuhan ketimbang interpretasi-manusia dari kebutuhan, karena hanya mencakup sebagian tertentu darinya—yakni bahwa permintaan yang dapat meningkatkan harga di pasar adalah

permintaan yang memiliki daya beli atau uang tunai untuk memenuhinya. Sedangkan permintaan yang tidak didukung oleh uang tunai sehingga tidak mampu memengaruhi pasar kapitalis, tidak pula mampu menaikkan harga komoditas karena tidak memiliki sarana (uang) untuk memenuhinya, maka nasibnya akan terabaikan kendati sifatnya penting dan mendesak. Permintaan individu harus dibuktikan oleh uang. Selama ia belum bisa menyuguhkan bukti tersebut, maka ia tidak berhak mengarahkan produksi. Lebih jauh, ia bahkan tak berhak untuk menuntut apa pun dalam kehidupan ekonomi kapitalis, kendati tuntutannya terpancar dari inti realitas kemanusiaan dan kebutuhan yang amat mendesak.

Buyarlah segala impian emas yang digunakan oleh para pendukung sistem ekonomi bebas untuk membungkus produksi kapitalis dan yang mereka percayai berkenaan dengan keinginan dan permintaan. Hal ini dikarenakan daya beli yang tinggi hanya menjadi milik segelintir orang yang beruntung (kaya), sementara mayoritas anggota masyarakat kapitalis memiliki daya beli rendah sehingga menderita kemunduran yang sangat. Dari sudut pandang kapitalis, ketimpangan mencolok dari daya beli ini mengakibatkan permintaan yang memiliki daya beli tinggi akan menikmati kendali untuk mengarahkan dan mendikte produksi sesuai dengan hasrat dan keinginannya. Daya beli yang tinggi ini menjadi insentif dan menggiurkan bagi para pelaku usaha, juga mengakibatkan naiknya harga. Sementara di sisi lain, keinginan para pelaku usaha untuk menikmati daya beli tinggi itu mengakibatkan terabaikannya kebutuhan riil dari masyarakat miskin.

Demikianlah, permintaan yang didukung oleh daya beli yang tinggi akan mampu membuat pasar kapitalis tergerak untuk menyediakan bahan-bahan pokok, barang-barang mewah, serta sarana-sarana hiburan dan kemewahan. Sementara permintaan kaum papa akan bahan-bahan pokok tidak akan bisa terpenuhi secara memadai. Yang

akan terjadi adalah, perusahaan-perusahaan kapitalis mencurahkan segala potensi yang mereka miliki untuk memproduksi sarana-sarana kemewahan hidup dan guna memuaskan keserakahan. Berbagai macam penemuan sarana kemewahan baru terus dimunculkan dengan gencar dan tanpa henti sebagai respons atas permintaan akan berbagai sarana hiburan, kesenangan, dan kemewahan. Sementara itu, permintaan masyarakat miskin yang kian meningkat akan bahan-bahan pokok dan berbagai sarana untuk mempertahankan hidup terus terbengkalai. Dengan begitu, pasar kapitalis disesaki oleh beragam barang dan sarana kemewahan serta kesenangan hidup, kendati kadang kala tersedia komoditas pokok dalam jumlah yang cukup untuk memenuhi kebutuhan total.

Inilah posisi kapitalisme berkenaan dengan produksinya serta apa yang ia jadikan dasar bagi penentuan pergerakan produksi.

Posisi Islam

Substansi dari posisi Islam berkenaan dengan hal ini dapat disimpulkan dalam poin-poin di bawah ini:

1. Guna memenuhi kebutuhan dasar seluruh anggota masyarakat, Islam mewajibkan masyarakat untuk memproduksi komoditas dalam jumlah yang cukup demi memenuhi kebutuhan tersebut secara memadai sehingga setiap individu bisa memenuhi kebutuhan pokoknya. Bila batas minimal produksi [kebutuhan pokok] belum tercapai, maka berbagai potensi yang ada tidak diperkenankan untuk dicurahkan ke berbagai bidang produksi lainnya. Hal ini dikarenakan kebutuhan itu sendiri memainkan peran positif dalam pergerakan produksi, terlepas dari seberapa besar [atau ada tidaknya] daya beli yang menyokong kebutuhan tersebut.

2. Demikian pula, dalam Islam, produksi masyarakat tidak boleh berlebihan. Islam melarang pemborosan dan berlebih-lebihan, baik

dalam skala individu maupun skala masyarakat. Contohnya, Islam melarang seseorang membasuh lantai rumahnya dengan parfum, karena itu merupakan tindakan berlebih-lebihan (*isrâf*). Demikian pula, Islam melarang masyarakat—dalam hal ini produsen parfum—memproduksi parfum lebih dari apa yang dibutuhkan oleh masyarakat dan melampaui kapasitas konsumsi serta perdagangan mereka. Hal ini dikarenakan surplus produksi termasuk tindak berlebih-lebihan, penyia-nyiaan kekayaan tanpa pembenaran apa pun.

3. Islam mengizinkan Imam untuk mengintervensi produksi atas dasar justifikasi berikut ini:

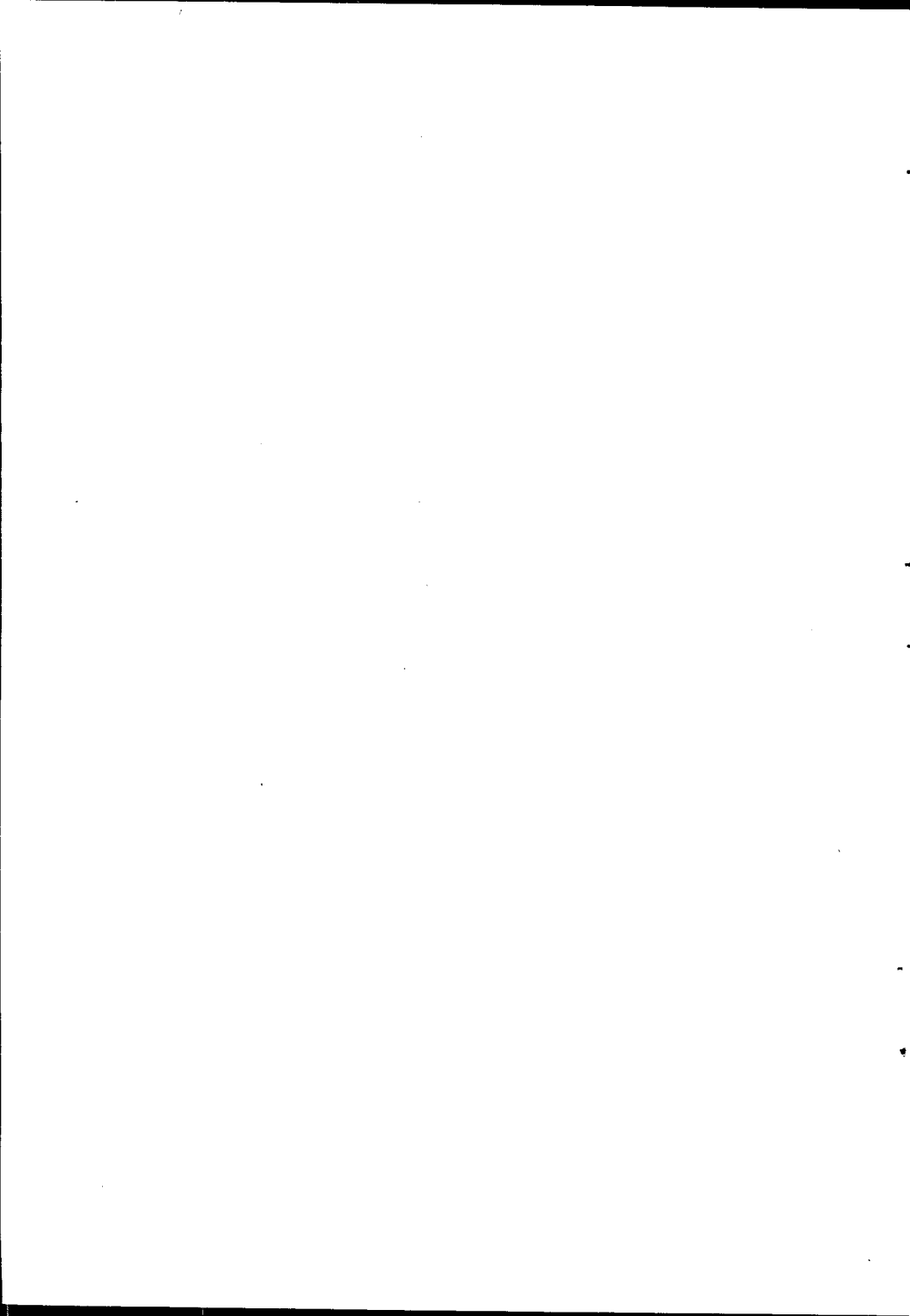
Pertama, agar negara bisa menjamin tercapainya batas minimal produksi komoditas pokok, dan menjamin tidak terlampauinya batas maksimal yang diizinkan. Jelas bahwa usaha-usaha privat yang dijalankan berdasarkan kehendak pribadi para pemiliknya tanpa ada arahan dari otoritas hukum, akan memunculkan produksi massal yang berlebihan di satu sisi, dan tidak tercapainya batas minimal produksi di sisi lain. Pengawasan dan arahan otoritas hukum diperlukan guna menjamin produksi masyarakat berada di antara dua batas—batas bawah dan batas atas—agar tidak terjadi kelangkaan maupun pemborosan.

Kedua, guna mengisi kekosongan hukum sesuai dengan situasi dan kondisi aktual. Kepala negara (*waliyyul amr*) berhak mengisi kekosongan ini demi kepentingan umum dan demi tercapainya tujuan sistem ekonomi Islam. Kita akan memerinci kekosongan ini—beserta batas-batas dan perannya—dalam pembahasan mendatang. Dalam mengisi kekosongan ini, kepala negara berhak mengintervensi dan mengawasi pergerakan produksi, termasuk mengarahkan dan menetapkan batas-batasnya.

Ketiga, legislasi Islam ihwal distribusi bahan-bahan mentah alami (kekayaan alam) memberi ruang bagi negara untuk mengintervensi dan

mengawasi keseluruhan kehidupan ekonomi, karena legislasi Islam dalam hal ini menjadikan kerja langsung (*direct labour*) sebagai syarat dasar bagi penguasaan bahan-bahan mentah alami dan perolehan hak khusus, sesuai dengan pernyataan hukum yang disebutkan dalam sejumlah suprastruktur hukum Islam. Ini artinya, mustahil seorang individu menjalankan proyek besar investasi di bidang kekayaan alam tanpa ia mencurahkan kerja langsung untuk memperoleh hak atas kekayaan alam itu. Jadi, otoritas hukum mengatur proses produksi bahan-bahan mentah alami dan industri-industri pertambangan guna menciptakan usaha-usaha besar yang mampu mengeksploitasi kekayaan-kekayaan tersebut dan membuat kekayaan-kekayaan tersebut bermanfaat bagi masyarakat Islam.

Bila negara mampu mengawasi industri-industri mineral dan produksi bahan-bahan mentah alami, maka ia akan memegang kendali tak langsung atas berbagai cabang produksi dalam kehidupan ekonomi. Hal ini dikarenakan kemungkinan besar cabang-cabang produksi tersebut tergantung pada industri-industri mineral dan produksi bahan-bahan mentah alami. Dengan begitu, kepala negara secara tidak langsung mampu mengendalikan berbagai cabang produksi lewat pengawasan terhadap tahap dasar dan awal proses produksi, yakni proses produksi bahan-bahan mentah alami.[]

BAB 3
TANGGUNG JAWAB NEGARA DALAM EKONOMI ISLAM

JAMINAN SOSIAL

Islam telah menugaskan negara untuk menyediakan jaminan sosial guna memelihara standar hidup seluruh individu dalam masyarakat Islam. Lazimnya, negara menunaikan kewajibannya ini dalam dua bentuk. Pertama, negara memberi individu kesempatan yang luas untuk melakukan kerja produktif, sehingga ia bisa memenuhi kebutuhan hidupnya dari kerja dan usahanya sendiri. Namun, ketika seorang individu tidak mampu melakukan kerja produktif dan memenuhi kebutuhan hidupnya dari usahanya sendiri, atau ketika ada keadaan khusus di mana negara tidak bisa menyediakan kesempatan kerja baginya, maka berlakulah bentuk kedua di mana negara mengaplikasikan prinsip jaminan sosial dengan cara menyediakan uang dalam jumlah yang cukup untuk membiayai kebutuhan individu tersebut dan untuk memperbaiki standar hidupnya.

Prinsip jaminan sosial didasarkan pada dua basis doktrin ekonomi Islam dan beroleh justifikasinya dari kedua basis tersebut. Basis pertama adalah kewajiban timbal balik masyarakat. Sementara basis kedua adalah hak masyarakat atas sumber daya (kekayaan) publik yang dikuasai negara. Kedua basis ini memiliki batas dan urgensinya berkenaan dengan penentuan jenis kebutuhan apa yang pemenuhannya harus dijamin, juga berkenaan dengan penetapan standar hidup minimal yang harus dijamin oleh prinsip jaminan sosial bagi para individu.

Basis pertama mewajibkan adanya jaminan terhadap kebutuhan hidup yang pokok dan mendesak, tidak lebih. Sementara basis kedua mewajibkan lebih dari itu, yakni pemenuhan kebutuhan yang lebih luas dan pencapaian standar hidup yang lebih tinggi. Negara wajib mengaplikasikan jaminan sosial di atas kedua basis ini, di dalam batas-batas kekuasaan dan kompetensinya.

Guna memetakan gagasan prinsip jaminan sosial dalam Islam, kita perlu memerinci kedua basisnya; urgensi serta bukti hukum keduanya.

Basis Pertama dari Prinsip Jaminan Sosial

Prinsip kewajiban timbal balik masyarakat adalah basis pertama dari prinsip jaminan sosial. Islam telah mewajibkan hal ini atas kaum Muslim sebagai kewajiban bersama (*fardhu al kifâyah*), berupa bantuan sebagian orang bagi sebagian lainnya. Ini merupakan kewajiban seorang Muslim dalam batas-batas kemampuan dan kekuasaannya. Ia harus menunaikan kewajiban ini sebagaimana ia juga harus menunaikan seluruh kewajibannya yang lain.

Fungsi negara dalam mengaplikasikan prinsip kewajiban timbal balik masyarakat sebenarnya mencerminkan peran negara dalam memaksa warganya untuk mematuhi apa yang telah digariskan oleh *syarî'ah*, dalam memastikan agar kaum Muslim mematuhi hukum-hukum Islam. Ini juga mencerminkan kapasitas negara sebagai otoritas berkuasa yang mengemban kewajiban untuk mengaplikasikan hukum-hukum Islam dan memiliki kekuasaan untuk memerintahkan yang wajib serta melarang yang haram, di mana negara berhak memaksa setiap individu yang berada di bawah kekuasaannya untuk menunaikan kewajiban agamanya serta melaksanakan tugas yang telah Allah Yang Mahatinggi bebankan atasnya. Sebagaimana negara berhak memaksa kaum Muslim untuk pergi berjihad, ia juga berhak memaksa mereka

untuk menunaikan kewajiban mereka berkenaan dengan membantu dan menolong orang-orang yang tidak berkemampuan (cacat). Dengan hak ini, negara bisa memberikan jaminan sosial kepada mereka yang tak berkemampuan dengan mewajibkan kaum Muslim—dalam batas-batas kemampuan dan kekuasaannya—untuk mengimplementasikan jaminan tersebut dengan memberikan bantuan dalam bentuk uang yang cukup sebagai bentuk penunaian kewajiban mereka kepada Allah Yang Mahatinggi.

Guna mengetahui batas-batas jaminan sosial yang diusahakan negara dan jenis kebutuhan yang dipenuhi di atas basis prinsip kewajiban timbal balik masyarakat, kita perlu menilik sejumlah teks hukum yang memuat prinsip kewajiban timbal balik masyarakat. Dari situ kita bisa menentukan seberapa besar bantuan dan pertolongan yang menjadi kewajiban kaum Muslim, juga batas-batas jaminan sosial yang diusahakan oleh negara.

Dalam sebuah riwayat yang sahih disebutkan bahwa Samâ'ah bertanya kepada Imam Ja'far ibnu Muhammad, "Ada sekelompok orang yang memiliki kelebihan [kekayaan] sementara saudara-saudara mereka memiliki kebutuhan yang mendesak, di mana zakat tidak cukup bagi mereka. Dapatkah mereka makan kenyang sementara saudara-saudara mereka kelaparan? Masa sedang sulit." Imam menjawab, "Seorang Muslim adalah saudara bagi Muslim lainnya. Ia tidak boleh menzaliminya, tidak pula boleh membiarkannya berada dalam kesulitan dan mengabaikannya. Setiap Muslim wajib saling menolong, memelihara hubungan baik, saling bekerja sama, dan bersimpati kepada mereka yang membutuhkan."

Dalam riwayat lain dinyatakan bahwa Imam Ja'far ash Shâdiq berkata, "Mukmin mana pun yang tidak memberi Mukmin lainnya sesuatu yang dibutuhkannya, sementara ia bisa memberikan hal itu dari

apa yang ia atau orang lain miliki, maka pada Hari Kebangkitan ia akan bangkit [dari kuburnya] dengan wajah hitam, mata buta, dan dengan kedua tangan terikat di lehernya. Kemudian akan dikatakan, 'Orang ini adalah orang yang tidak jujur. Ia telah berlaku tidak jujur terhadap Allah dan Rasul-Nya.' Lalu ia akan dimasukkan ke neraka." Masuknya orang itu ke neraka jelas merupakan bukti bahwa pemenuhan kebutuhan seorang beriman adalah kewajiban saudaranya sesama orang beriman, dalam batas-batas kemampuan dan kapasitasnya. Seorang beriman tidak akan masuk neraka karena mengabaikan apa yang tidak wajib baginya.

Meskipun istilah *hâjah* (kebutuhan) muncul dalam riwayat ini dalam pengertian umumnya, namun dalam riwayat sebelumnya istilah ini muncul dalam pengertian 'kebutuhan yang mendesak', di mana jaminan pemuasan kebutuhan yang tidak mendesak bukanlah kewajiban kaum Muslim.

Dari sini dapat kita pahami bahwa kebutuhan yang wajib dijamin pemuasannya oleh kaum Muslim adalah kebutuhan yang mendesak. Ketika sekelompok Muslim memiliki kelebihan harta, maka mereka tidak boleh membiarkan saudara-saudara mereka sesama Muslim hidup dalam kekurangan. Mereka yang berkelebihan harta wajib memenuhi kebutuhan mereka yang kekurangan dan membebaskan mereka dari kondisi kekurangan tersebut.

Islam mengaitkan jaminan sosial ini dengan prinsip umum persaudaraan Islam guna menunjukkan bahwa kewajiban tersebut bukanlah semacam pajak penghasilan yang khusus, melainkan sebuah ekspresi praktis dari persaudaraan di antara sesama Muslim. Dari sini Islam menempatkan jaminan sosial dalam kerangka moral yang selaras dengan berbagai konsepsi serta nilainya, di mana hak seorang individu atas bantuan dan pemeliharaan individu lain beroleh pengertian

islaminya dari rasa persaudaraan dan pertalian dalam keluarga besar manusia yang berkeadilan. Dalam batas-batas kekuasaan dan kapasitasnya, negara melindungi hak ini. Kebutuhan yang harus dicukupi guna memenuhi hak ini adalah kebutuhan yang mendesak. Kebutuhan yang mendesak berarti kebutuhan pokok yang bila tidak dipenuhi akan membuat hidup menjadi sulit.

Demikianlah, kini kita mengetahui bahwa jaminan sosial di atas basis kewajiban timbal balik masyarakat dibatasi dalam batas-batas kebutuhan dasar manusia; kebutuhan yang bila tidak dipenuhi akan membuat hidup mereka menjadi sulit.

Basis Kedua dari Prinsip Jaminan Sosial

Prinsip kewajiban timbal balik masyarakat bukanlah satu-satunya justifikasi negara bagi aplikasi jaminan sosial. Sebagaimana telah kita singgung sebelum ini, ada basis lain dari aplikasi jaminan sosial, yakni hak masyarakat atas sumber-sumber kekayaan. Atas dasar ini, negara secara langsung bertanggung jawab atas penghidupan mereka yang membutuhkan dan tak berdaya, terlepas dari kewajiban kaum Muslim dalam menolong dan memelihara mereka.

Pertama-tama kita akan membahas kewajiban langsung negara berkenaan dengan jaminan sosial dan batas-batasnya sesuai dengan teks-teks hukum. Setelah itu, kita akan menelaah dasar teoretis yang menjadi poros gagasan jaminan ini, yakni hak masyarakat atas kekayaan alam.

Kewajiban langsung ini berbeda dari kewajiban negara yang diaplikasikan berdasarkan prinsip kewajiban timbal balik masyarakat. Kewajiban langsung ini tidak hanya mewajibkan negara untuk memberikan jaminan sosial dalam batas-batas kebutuhan pokok saja, namun juga mewajibkan negara untuk menjamin kehidupan individu

agar sesuai dengan standar hidup masyarakat Islam. Jaminan yang dimaksud di sini adalah 'jaminan pemeliharaan', pemberian bantuan dan sarana agar individu bisa hidup sesuai dengan standar hidup masyarakat Islam dan mempertahankannya. Maksudnya, jika secara umum standar hidup masyarakat Islam meningkat, maka harus meningkat pula standar hidupnya. Jadi, atas dasar ini, negara wajib memenuhi kebutuhan pokok individu, seperti makanan, tempat tinggal, dan pakaian, di mana pemenuhan segala kebutuhan ini—baik kualitas maupun kuantitasnya—disesuaikan dengan standar hidup masyarakat Islam. Demikian pula, negara wajib memenuhi seluruh kebutuhan individu di luar kebutuhan pokok, yakni segala kebutuhan yang pemenuhannya membuat kehidupan individu berada dalam standar hidup masyarakat Islam.

Teks-teks hukum yang ada cukup memberi penekanan pada kewajiban langsung negara berkenaan dengan jaminan sosial ini dan pada fakta bahwa jaminan yang dimaksud adalah jaminan pemeliharaan, yakni jaminan agar individu bisa hidup sesuai dengan standar hidup masyarakat Islam.

Diriwayatkan dari Imam Ja'far ash Shâdiq bahwa Rasulullah saw. biasa berkata dalam khotbahnya, "Siapa saja yang meninggalkan kerugian, maka kerugiannya itu menjadi tanggung jawabku. Siapa saja yang meninggalkan utang, maka utangnya menjadi tanggung jawabku. Juga siapa saja yang meninggalkan kewajiban demi [memenuhi kebutuhan] makannya."

Diriwayatkan bahwa Imam Mûsâ ibnu Ja'far berkata, "Beliau (Nabi saw.) adalah pewaris orang yang tidak memiliki pewaris, dan beliau memelihara orang yang tidak mampu memelihara dirinya sendiri."

Diriwayatkan bahwa Imam Mûsâ berkata kepada Mûsâ ibnu Bakr, "Ia yang mencari penghidupan dengan cara halal guna menghidupi

dirinya, keluarganya, dan anak-anaknya, adalah seorang *mujâhid* (orang yang berjihad) di jalan Allah. Jadi, jika ia gagal dalam usahanya itu, biarkan ia meminjam dengan nama Allah dan Rasul-Nya saw. apa pun yang ia butuhkan guna menghidupi keluarga dan anak-anaknya. Bila ia meninggal dunia sebelum melunasi utangnya, maka Imam bertanggung jawab untuk melunasinya. Apabila Imam tidak melunasinya, maka ia akan terbebani oleh utang itu. Allah Yang Mahakuasa dan Mahamulia berfirman, *'Sesungguhnya* shadaqâh *itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mualaf yang dibujuk hatinya, untuk [memerdekakan] budak, orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah, dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.'*[1] Ia adalah orang fakir, orang miskin, dan orang yang berutang!"[2]

Dalam suratnya kepada Gubernur Mesir, Imam 'Alî menyatakan, "Kemudian, demi Allah, peliharalah mereka yang miskin dan papa, yang menderita dan cacat, yang tidak mampu memelihara diri mereka sendiri. Mereka adalah golongan para pejuang dan pemberani. Beri mereka bagian dari baitulmal dan bagian dari hasil panen [Negara] Islam dari setiap kota, karena yang terjauh dari mereka [berhak atas bagian yang] sama dengan yang terdekat dari mereka. Anda harus benar-benar memerhatikan hak masing-masing dari mereka. Janganlah kesombongan mengalihkan perhatian Anda dari mereka. Sungguh, [dalam hal ini] Anda tidak bisa berdalih mengabaikan hal sepele demi urusan-urusan penting Anda. Jangan abaikan mereka ataupun memalingkan wajah Anda dari mereka karena meremehkan. Lalu, di antara mereka yang tidak bisa menjumpai Anda; yang darinya mata-mata berpaling dengan cepat; dan yang masalahnya tak terpantau oleh Anda, untuk mengurusnya angkatlah [pejabat] yang tepercaya, bertakwa, dan

rendah hati. Perintahkanlah mereka (para pejabat) untuk menginformasikan berbagai masalah orang-orang seperti itu kepada Anda. Lalu, perlakukan mereka dengan hormat, sedemikian hingga perlakuan itu dapat menjadi pembelaan Anda di hadapan Allah pada hari di mana Dia meminta pertanggungjawaban Anda atas mereka yang berada di bawah kekuasaan Anda dan mereka yang lebih membutuhkan keadilan ketimbang orang-orang selain mereka. Peliharalah anak yatim dan mereka yang lemah karena usia (manula), yang tidak mampu serta tidak bisa bekerja demi mengatasi masalah-masalah mereka sendiri."

Teks-teks ini dengan jelas menggariskan prinsip jaminan sosial, menjelaskan tanggung jawab negara dalam memelihara individu dan dalam menyediakan berbagai sarana untuk memelihara [standar] kehidupannya. Negara bertanggung jawab secara langsung untuk mengaplikasikan prinsip jaminan sosial ini dalam masyarakat Islam.

Dasar teoretis dari gagasan ini adalah pengakuan Islam terhadap hak masyarakat atas seluruh sumber kekayaan [alam], karena seluruh sumber kekayaan alam telah diciptakan bagi masyarakat secara keseluruhan, bukan hanya bagi sekelompok orang. Allah SWT berfirman, *"Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kalian..."* (Q.S. al Baqarah [2]: 29). Maksudnya, setiap individu dalam masyarakat berhak atas manfaat kekayaan alam dan berhak atas hidup yang layak berkat manfaat tersebut. Jadi, siapa saja yang mampu bekerja di sektor publik atau privat mana pun, negara—dalam batas-batas kemampuannya—harus memberinya kesempatan kerja. Sementara siapa saja yang tidak mampu memanfaatkan kesempatan yang tersedia, negara wajib memberinya manfaat kekayaan alam dengan menyediakan berbagai sarana baginya agar dapat mempertahankan standar hidup yang layak.

Demikianlah, tanggung jawab langsung negara berkenaan dengan jaminan sosial didasarkan pada basis hak masyarakat atas kekayaan

alam, yang mana basis ini juga merupakan justifikasi bagi hak para individu dalam masyarakat yang tidak mampu bekerja.

Cara yang diadopsi oleh doktrin ekonomi [Islam] agar negara mampu menjamin pemenuhan hak tersebut bagi seluruh anggota masyarakat termasuk mereka yang cacat (tidak produktif), adalah menciptakan sektor-sektor publik ekonomi Islam. Sektor-sektor ini dibiayai oleh sumber-sumber [kekayaan] publik dan properti negara, dan dimaksudkan untuk meningkatkan perolehan zakat—penjamin hak mereka yang lemah, pencegah terjadinya monopoli orang-orang yang kuat atas seluruh kekayaan, saldo kas negara yang dapat digunakan untuk merealisasikan jaminan sosial sehingga setiap individu beroleh haknya untuk hidup layak berkat manfaat kekayaan alam.

Demikianlah, masyarakat secara keseluruhan berhak atas manfaat kekayaan alam. Gagasan jaminan sosial yang berdiri di atas basis ini menggariskan kewajiban langsung negara untuk memelihara seluruh individu dalam masyarakat, orang-orang miskin dan papa, agar mereka bisa menikmati dan mempertahankan standar hidup yang layak. Dalam mengimplementasikan gagasan ini, cara yang diadopsi oleh doktrin [ekonomi Islam] adalah menciptakan sektor-sektor publik guna menjamin realisasi sempurna segala tujuan gagasan ini.

Teks hukum yang paling tegas menyinggung basis gagasan jaminan sosial ini adalah ayat Alquran dalam Surah al Hasyr yang menetapkan fungsi *fay'* dan perannya dalam masyarakat Islam, dalam kapasitasnya sebagai sektor publik. Allah SWT berfirman, *"Dan apa saja harta pampasan* (fay') *yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya [dari harta benda] mereka, maka untuk mendapatkan itu kalian tidak mengerahkan seekor kuda pun dan [tidak pula] seekor unta pun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu. Apa saja harta pampasan* (fay') *yang diberikan*

Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kalian. Apa yang diberikan Rasul kepada kalian maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagi kalian maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya" (Q.S. al Hasyr [59]: 6-7).

Ayat ini mengemukakan basis dari gagasan jaminan sosial, yakni hak masyarakat secara keseluruhan atas kekayaan (*"Supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kalian"*). Ayat ini menjelaskan legislasi sektor publik yang bernama *fay'*. Ayat ini menyuguhkan salah satu cara pemenuhan hak ini (hak masyarakat secara keseluruhan atas kekayaan). Ayat ini melarang monopoli kekayaan oleh sekelompok orang. Ayat ini menekankan pentingnya memanfaatkan sektor publik demi maslahat anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan mereka yang tengah berada dalam perjalanan, agar seluruh individu dalam masyarakat beroleh hak mereka untuk menikmati manfaat alam yang telah Allah ciptakan untuk melayani manusia.[3]

Hal-ihwal jaminan sosial jelas terlihat dalam ayat Alquran ini, baik basis, gagasan, maupun caranya.

Sejumlah fakih seperti Syekh al Hurr berfatwa bahwa jaminan sosial tidak hanya diperuntukkan bagi kaum Muslim, namun juga bagi *dzimmî* (non-Muslim) yang hidup di bawah naungan Negara Islam. Seorang *dzimmî* yang telah tua dan tidak lagi mampu menghidupi dirinya sendiri berhak atas sarana-sarana kehidupan yang dibiayai dari baitulmal. Syekh al Hurr mengutip sebuah riwayat dari Imam 'Alî. Diriwayatkan bahwa Imam 'Alî melintas di hadapan seorang pengemis

tua. Imam bertanya, "Apa ini?" (Maksudnya, "Mengapa ia sampai mengemis begini?") Imam diberi tahu bahwa pengemis itu adalah seorang Kristen. Imam berkata, "Kalian telah memanfaatkannya [kala ia muda dan kuat]. Kini setelah ia tua dan tak mampu lagi bekerja, kalian mengabaikan penghidupannya. Berikan ia uang dari baitulmal untuk penghidupannya."[]

KESEIMBANGAN SOSIAL

Guna memformulasikan prinsip kebijakan negara bagi masalah keseimbangan sosial, Islam berangkat dari dua fakta; fakta kosmik dan fakta doktrinal.

Fakta kosmiknya adalah perbedaan yang eksis di antara para individu anggota spesies manusia berkenaan dengan kecakapan mental (intelektual) dan fisik, serta kecenderungan (bakat). Mereka berbeda dalam hal ketabahan dan keuletan, juga dalam hal kekuatan kehendak dan harapan. Mereka berbeda dalam hal ketajaman kecerdasan, ketepatan intuisi, dan kemampuan dalam hal penemuan dan inovasi. Mereka berbeda dalam hal kekuatan otot, keberanian, dan hal-hal lain berkenaan dengan kepribadian manusia.

Menurut Islam, berbagai perbedaan ini bukanlah akibat dari kejadian-kejadian aksidental dalam sejarah manusia, sebagaimana yang diyakini oleh para pencinta faktor ekonomi yang berpendapat bahwa faktor ekonomilah yang menjadi sebab dari setiap fenomena sejarah manusia. Usaha mendasarkan berbagai perbedaan ini pada basis kondisi sosial atau faktor ekonomi tertentu adalah sebuah kesalahan. Jika kita menjelaskan kondisi masyarakat berdasarkan basis ini secara keseluruhan, atau kalau kita katakan bahwa dalam masyarakat feodal perbudakan merupakan turunan dari faktor ekonomi—sebagaimana diyakini oleh para pendukung penjelasan material sejarah—maka tetap

saja tidak ada penjelasan yang cukup atas eksisnya berbagai perbedaan di antara para individu. Yang muncul justru pertanyaan mengapa seorang individu mengambil peran budak, sementara individu yang lain mengambil peran tuan. Juga pertanyaan mengapa seseorang begitu cerdas sehingga bisa menciptakan hal-hal baru, sementara orang yang lain begitu tumpul intelektualitasnya sehingga tidak mampu menciptakan hal baru apa pun. Atau pertanyaan mengapa kedua individu ini beroleh peran masing-masing dalam kerangka tatanan umum.

Jawaban atas pertanyaan seperti itu hanya bisa didapat jika kita menerima bahwa para individu memiliki berbagai perbedaan bakat dan potensi sebelum munculnya perbedaan sosial di antara mereka dalam tatanan kelas masyarakat. Dengan begitu, berdasarkan basis perbedaan berbagai bakat dan potensi mereka, kita bisa menjelaskan perbedaan-perbedaan di antara para individu dalam tatanan kelas dan mengapa setiap individu beroleh perannya masing-masing dalam tatanan ini. Jadi, salah jika kita mengatakan bahwa si A cerdas karena ia beroleh peran tuan dalam tatanan kelas, dan si B bodoh karena ia beroleh peran budak. Perbedaan-perbedaan [bakat dan potensi] keduanyalah yang membuat si A beroleh peran tuan dan si B beroleh peran budak. Perbedaan-perbedaan inilah yang memungkinkan si tuan membuat si budak menerima distribusi peran yang dibutuhkan. Demikianlah, kita sampai pada kesimpulan positif bahwa yang menjadi sebab adalah faktor-faktor psikologis alami yang membuat berbagai perbedaan kepribadian di antara para individu berkenaan dengan keistimewaan dan bakat mereka masing-masing.

Jadi, perbedaan di antara para individu adalah fakta absolut, bukan merupakan produk dari kerangka sosial. Maka, tidak mungkin bagi sebuah teori realis untuk mengabaikannya, juga mustahil tatanan sosial bisa menghapuskannya dengan hukum atau dengan proses perubahan sifat hubungan sosial.

Inilah fakta pertama.

Fakta kedua atau doktrinalnya adalah hukum distribusi yang menyatakan bahwa kerja adalah basis dari properti privat beserta hak apa pun atasnya. Kita telah menyinggung hukum ini dan telah mengkaji setiap detail kandungan doktrinalnya dalam bahasan kita terdahulu.

Kini, marilah kita menggabungkan dua fakta ini guna mengetahui bagaimana Islam melangkah dari keduanya dalam masalah keseimbangan sosial. Pengakuan terhadap perbedaan kekayaan adalah konsekuensi dari keyakinan Islam terhadap kedua fakta ini. Mari kita andaikan ada sekelompok orang yang menetap di sebidang tanah. Mereka mengembangkan tanah tersebut secara ekonomis dan tumbuh di sana sebagai sebuah masyarakat, menjalin hubungan satu sama lain atas dasar kerja sebagai sumber kepemilikan dan atas dasar tidak boleh ada eksploitasi satu sama lain. Setelah beberapa waktu, kita akan menemukan perbedaan di antara mereka berkenaan dengan kekayaan mereka, sesuai dengan potensi intelektual, spiritual, dan fisik mereka masing-masing. Islam mengakui perbedaan [kekayaan] ini karena ia adalah turunan dari kedua fakta tadi. Pada saat yang sama, Islam percaya bahwa perbedaan seperti ini tidak akan menimbulkan konflik dengan keseimbangan sosial. Atas dasar inilah Islam menggariskan bahwa keseimbangan sosial harus dipahami dengan pengakuan terhadap dua fakta tadi.

Dari situ Islam menyimpulkan bahwa keseimbangan sosial adalah keseimbangan standar hidup di antara para individu dalam masyarakat, bukan keseimbangan pendapatan. Maksudnya, uang harus tersedia dan berputar di antara para individu sedemikian hingga setiap anggota masyarakat mampu hidup dalam satu standar hidup yang umum. Setiap individu anggota masyarakat mampu menikmati kehidupan dalam satu standar hidup, meskipun ada perbedaan derajat (banyak-sedikitnya)

sarana-sarana kehidupan [yang digunakan oleh masing-masing individu] dalam satu standar hidup tersebut. Namun ini hanyalah perbedaan derajat, tiada standar hidup yang saling bertolak belakang seperti yang eksis dalam masyarakat kapitalis.

Ini tidak berarti Islam hendak menciptakan keadaan demikian dalam tempo sekejap. Islam menjadikan keseimbangan sosial, yakni keseimbangan standar hidup, sebagai sasaran dan tujuan yang harus diperjuangkan oleh negara dengan sebaik-baiknya, dalam batas-batas kemampuan dan kapasitasnya. Negara harus berjuang mencapai dan mengimplementasikannya dengan berbagai cara dan metode hukum dalam batas-batas wewenangnya.

Dalam usaha mewujudkan tujuan ini, Islam memberi penekanan pada standar hidup yang lebih tinggi dengan larangan terhadap perilaku berlebih-lebihan, juga memberi penekanan dengan mengentaskan para anggota masyarakat yang hidup dalam standar hidup yang lebih rendah agar dapat meningkatkan standar hidup mereka. Dengan begitu, standar hidup-standar hidup yang berbeda itu dapat didekatkan satu sama lain, hingga pada akhirnya tercipta satu standar hidup. Standar hidup yang satu itu pastilah mengandung derajat perbedaan tertentu, namun tidak akan terdapat standar hidup-standar hidup yang saling bertolak belakang seperti dalam masyarakat kapitalis.

Kita telah memahami bahwa prinsip keseimbangan sosial dalam Islam didasarkan pada kajian terperinci terhadap teks-teks islami—kajian yang akan mengungkap bahwa teks-teks tersebut menjadikan keseimbangan sosial sebagai tujuan, bahwa teks-teks tersebut merupakan sumber kandungan dari tujuan tersebut, juga bahwa teks-teks tersebut menugaskan negara untuk meningkatkan standar hidup para anggota masyarakat yang hidup dalam standar hidup yang lebih rendah, agar seluruh anggota masyarakat beroleh pijakan yang sama dalam berusaha.

Diriwayatkan bahwa Imam Mûsâ ibnu Ja'far berkata ihwal tanggung jawab seorang gubernur berkenaan dengan zakat:

"Gubernur harus mengumpulkan zakat dan menyalurkannya—sesuai dengan perintah Allah—kepada delapan kategori fakir dan miskin. Ia harus menyalurkannya kepada mereka dalam bentuk sejumlah uang tunjangan agar mereka dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka tanpa kesulitan dan kesukaran. Kemudian, jika masih ada yang tersisa sebagai surplus, itu akan kembali kepada gubernur. Namun, jika ada kekurangan, di mana jumlah zakat tidak memadai guna memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka, maka gubernur menutup kekurangan tersebut dengan dana-dana yang ada padanya, sejumlah yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka."

Teks ini secara eksplisit menekankan bahwa tujuan dan sasaran yang hendak dicapai oleh Islam adalah memakmurkan setiap individu anggota masyarakat. Ini juga yang kita temukan dalam kata-kata Asy Syaibânî sebagaimana diriwayatkan oleh Asy Syamsuddîn as Sarkhasî dalam *Al Mabsûth*, "Seorang gubernur harus takut kepada Allah dalam menyalurkan uang Allah pada peruntukannya yang tepat. Ia tidak boleh mengabaikan seseorang yang miskin, tanpa memberinya hak sahnya atas sedekah sejumlah yang ia butuhkan guna menghidupi diri dan keluarganya. Jika ada sejumlah Muslim yang miskin, di mana tiada lagi sedekah yang tersisa di baitulmal, maka gubernur harus mengeluarkan *kharâj* (pajak tanah) dari baitulmal guna memenuhi kebutuhan mereka. Ini tidak dihitung sebagai utang sedekah baitulmal, karena sebagaimana telah kami jelaskan, *kharâj* dan pendapatan apa pun yang serupa adalah untuk dimanfaatkan demi [memenuhi] kebutuhan-kebutuhan kaum Muslim."

Jadi, pemerataan kemakmuran adalah tujuan yang dibebankan teks-teks tersebut kepada Imam selaku kepala negara. Kini, guna

mengetahui konsepsi islami tentang kemakmuran, kita perlu memerincinya berdasarkan teks-teks yang ada. Jika kita menilik teks-teks tersebut, kita akan menemukan bahwa mereka menetapkan batas bagi penyaluran zakat. Zakat boleh diberikan kepada orang miskin hingga ia menjadi makmur. Setelah ia makmur, zakat tidak boleh lagi diberikan kepadanya. Diriwayatkan dari Imam Ja'far ash Shâdiq, "Engkau boleh memberinya zakat sampai engkau membuatnya makmur." Jadi, kemakmuran—kesejahteraan yang hendak Islam wujudkan bagi seluruh anggota masyarakat—dijadikan garis demarkasi antara memberi dan tidak memberi zakat.

Sekali lagi kita perlu menelaah teks-teks yang ada dan coba memahami garis demarkasi antara memberi dan tidak memberi zakat ini, guna mengetahui makna dari istilah *al ghaniyy* (makmur) dalam Islam.

Pada tahap ini kita mungkin menarik kesimpulan tentang garis demarkasi tersebut berdasarkan riwayat Abû Bashîr. Diriwayatkan bahwa Imam Ja'far ash Shâdiq ditanya ihwal seorang lelaki yang memiliki uang delapan ratus dirham, ia adalah seorang pembuat sepatu yang memiliki keluarga besar, apakah sah baginya untuk menerima zakat. Imam menjawab, "Wahai, Abû Muhammad! Apakah [uang] dirham itu ada yang tersisa setelah ia belanjakan untuk menghidupi keluarganya?" "Ya," jawab Abû Muhammad. "Jika jumlah [uang] yang tersisa separuh dari jumlah yang ia belanjakan untuk menghidupi keluarganya," ujar Imam, "maka ia tidak boleh menerima zakat. Namun, jika kurang dari separuh, maka ia boleh menerima zakat. Sebesar apa pun zakat yang ia terima, ia boleh memanfaatkannya untuk menopang keluarganya agar [standar hidup mereka] bisa sejajar dengan [standar hidup] masyarakat."

Berdasarkan penjelasan ini, kemakmuran menurut Islam berarti keadaan di mana seseorang mampu menghidupi diri dan keluarganya,

di mana ia sejajar dengan masyarakat umum, yang berarti dalam menjalani kehidupannya ke depan ia memiliki pijakan yang sama dengan masyarakat umum, menikmati standar hidup yang sama dengan mereka tanpa ada kesulitan dan kesukaran.

Dengan ini, kita bisa keluar dari rangkaian konsepsi lain menuju konsepsi Islam tentang keseimbangan sosial. Kita juga dapat memahami bahwa ketika Islam memformulasikan prinsip keseimbangan sosial ini—kemudian mewajibkan kepala negara untuk mengimplementasikannya dengan metode-metode hukum, lalu menguraikan gagasannya tentang hal ini dan menjelaskan bahwa keseimbangan sosial dapat diwujudkan secara faktual dengan meningkatkan kemakmuran seluruh individu—*syarî'ah* memanfaatkan konsepsi Islam tentang kemakmuran untuk menentukan garis demarkasi antara sah dan tidak sahnya menerima zakat. *Syarî'ah*—melalui teks-teks lainnya—juga menjelaskan garis demarkasi ini sebagai ukuran kemakmuran seseorang, apakah sudah setara dengan standar hidup masyarakat. Demikianlah, riwayat di atas telah menjelaskan kepada kita konsepsi islami tentang kemakmuran yang memberi kita informasi berkenaan dengan prinsip keseimbangan sosial, bahwa keseimbangan sosial diusahakan melalui peningkatan kemakmuran seluruh anggota masyarakat, di mana Islam memandang pemerataan kemakmuran sebagai syarat dasar bagi realisasi keseimbangan sosial. Dengan ini, kita beroleh gambaran sempurna dari konsepsi islami tentang prinsip keseimbangan sosial, dan kita akan memahami bahwa kepala negara wajib mengentaskan para individu yang tertinggal menuju standar hidup yang lebih tinggi, yang mana arahnya adalah menciptakan satu standar hidup layak yang umum.

Sebagaimana Islam telah memformulasikan prinsip keseimbangan sosial, ia juga telah melengkapi negara dengan wewenang yang

diperlukan dalam usaha mengaplikasikan prinsip tersebut. Esensi dari wewenang ini dapat disimpulkan dalam poin-poin berikut ini:

Pertama, pemberlakuan pajak-pajak permanen yang sinambung dan memanfaatkan pajak-pajak itu demi kepentingan keseimbangan sosial.

Kedua, menciptakan sektor-sektor publik dengan properti negara dan menjadikannya sebagai investasi yang menguntungkan, di mana keuntungan itu dimanfaatkan demi kepentingan keseimbangan sosial.

Ketiga, aturan-aturan hukum Islam yang meregulasi berbagai bidang yang berbeda dalam kehidupan ekonomi.

1. Pemberlakuan Pajak-pajak Permanen

Pajak-pajak ini adalah zakat dan *khums*. Kedua kewajiban fiskal ini tidak dimaksudkan hanya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok saja, namun juga dimaksudkan untuk menanggulangi kemiskinan dan untuk meningkatkan standar hidup kaum miskin ke standar hidup kaum yang berkecukupan, guna merealisasikan keseimbangan sosial yang dicita-citakan oleh Islam.

Teks-teks berikut ini adalah bukti-bukti hukum bahwa kedua pajak tersebut menanggung beban realisasi keseimbangan sosial, dan bahwa negara berwenang untuk memanfaatkan keduanya demi mewujudkan keseimbangan sosial.

a. Is<u>h</u>âq ibnu 'Ammâr meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Imam Ja'far ash Shâdiq apakah ia boleh memberi seseorang uang seratus dinar yang merupakan bagian dari kewajiban zakatnya. Imam menjawab, "Boleh." Is<u>h</u>âq kemudian bertanya, "Dua ratus?" Imam menjawab. "Boleh." Is<u>h</u>âq bertanya, "Tiga ratus?" Imam menjawab, "Boleh." Is<u>h</u>âq bertanya, "Empat ratus?" Imam menjawab, "Boleh."

Ishâq bertanya, "Lima ratus?" Imam menjawab, "Boleh, hingga orang itu berkecukupan."

b. 'Abdurrahmân ibnu Hajjâj meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Imam Mûsâ ibnu Ja'far ihwal seorang lelaki yang ayahnya, pamannya, dan saudara lelakinya biasa memberinya tunjangan agar ia bisa memenuhi berbagai kebutuhannya. 'Abdurrahmân bertanya, "Jika mereka tidak bisa memenuhi segala hal [yang dibutuhkannya], bolehkah ia menerima zakat dan memenuhi sendiri kebutuhan-kebutuhannya?" Imam menjawab, "Tidak ada masalah."

c. Samâ'ah bertanya kepada Imam Ja'far ibnu Muhammad, "Apakah seseorang yang memiliki rumah dan pembantu boleh menerima zakat?" Imam menjawab, "Boleh."

d. Abû Bashîr meriwayatkan tentang seseorang yang wajib mengeluarkan zakat namun hidupnya tidak berkecukupan. Imam berujar, "Ia harus dibantu dalam memberi makan serta pakaian keluarga dan anak-anaknya. Ia boleh mengambil sebagian darinya (zakat yang menjadi kewajibannya) dan memberikan sebagian lainnya kepada orang lain. Zakat yang ia ambil itu boleh ia berikan kepada anak-anaknya agar [standar hidup] mereka bisa setara dengan [standar hidup] masyarakat."

e. Ishâq ibnu 'Ammâr meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Imam Ja'far ash Shâdiq, "Bolehkah saya memberi seseorang delapan puluh dirham[4] dari zakat [yang menjadi kewajiban saya]?" Imam menjawab, "Boleh, dan beri dia lebih dari itu." Ishâq bertanya, "Bolehkah saya memberinya seratus [dirham]?" Imam menjawab, "Boleh, dan buatlah ia berkecukupan jika engkau mampu."

f. Mu'âwiyah ibnu Wahab meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Imam Ja'far ash Shâdiq, "Diriwayatkan dari Nabi saw. bahwa sedekah tidak boleh diberikan kepada orang kaya dan mereka yang

berkecukupan." Imam berujar, "Ya, zakat tidak sah bagi orang-orang kaya."

g. Abû Bashîr meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Imam Ja'far ash Shâdiq, "Seorang tua miskin dari kalangan sahabat kita yang bernama 'Umar meminta sesuatu kepada 'Îsâ ibnu A'yan. 'Îsâ ibnu A'yan berkata kepadanya, 'Aku punya uang zakat, tapi aku tidak akan memberikannya kepadamu karena aku melihatmu membeli daging dan kurma.' 'Umar berkata, 'Aku hanya beroleh satu dirham. Dua *daniq* aku belikan daging, dan dua *daniq* aku belikan kurma. Dua *daniq* sisanya kupakai untuk [membeli] kebutuhanku.'" (Riwayat ini mengisahkan bahwa ketika Imam mendengar cerita 'Umar dan 'Îsâ ibnu A'yan, beliau menopang dahinya dengan kedua tangan, kemudian mengangkat kepalanya.) Lalu Imam berkata, "Allah Yang Mahatinggi melihat uang si kaya, kemudian Dia melihat keadaan si fakir. Lalu, Dia menetapkan zakat, sejumlah uang guna memenuhi [kebutuhan-kebutuhan] mereka (orang-orang fakir). Jika zakat itu tidak memadai, beri mereka lebih. Tidak! Orang-orang kaya harus memberi orang-orang fakir sejumlah uang yang memungkinkan mereka untuk makan, minum, berpakaian, menikah, bersedekah, dan berhaji."[5]

h. Hammâd ibnu 'Îsâ meriwayatkan bahwa ketika bicara mengenai bagian *khums* anak-anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan, beliau berkata, "Gubernur harus menyalurkan *khums* kepada mereka sesuai dengan Al Kitab (Alquran) dan Sunah, sejumlah yang memungkinkan mereka untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka. Setelah itu, jika masih ada [*khums*] yang tersisa, maka itu kembali kepada gubernur. Namun, jika gubernur tidak mampu [mencukupi mereka dengan *khums*], di mana [jumlah] *khums* tidak memadai untuk mencukupi kebutuhan tahunan mereka, maka ia wajib menyalurkan uang yang ada padanya kepada mereka, sebesar yang dapat mencukupi mereka."

Teks-teks ini memerintahkan penyaluran zakat dan uang dari pos lainnya untuk membuat individu bisa menikmati standar hidup yang setara dengan standar hidup masyarakat, atau hingga individu bisa hidup berkecukupan. Atau dengan kata lain—sebagaimana tercantum dalam teks di atas—agar individu bisa memenuhi berbagai kebutuhan primer dan sekundernya, seperti makan, minum, berpakaian, menikah, bersedekah, dan berhaji. Setiap teks ini mengarah ke satu tujuan, yakni menciptakan pemerataan kemakmuran—yang sesuai dengan konsepsi islami—di semua level standar hidup.

Berdasarkan ini, secara umum kita dapat membatasi konsepsi Islam tentang makmur dan fakir. Menurut Islam, seorang fakir adalah ia yang tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok dan ekstranya, yang sebenarnya kekayaan negara bisa membuatnya mampu memenuhi itu semua. Dengan kata lain, seorang fakir adalah ia yang hidup dalam standar hidup yang jauh di bawah standar hidup para individu kaya dalam masyarakat Islam. Sementara orang makmur adalah ia yang tidak menemui kesulitan dalam memenuhi berbagai kebutuhan pokok dan ekstranya yang proporsional dengan kekayaan dan kemajuan material negara—tidak peduli apakah ia sendiri memiliki banyak kekayaan atau tidak.

Dari sini kita dapat memahami bahwa Islam, berkenaan dengan kefakiran, tidak memberikan pengertian absolut dan makna tetap bagi seluruh kasus. Sebagai contoh, ketidakmampuan memenuhi kebutuhan pokok yang sederhana belum tentu bisa dipandang sebagai kefakiran. Kefakiran dapat diterjemahkan sebagai ketidakmampuan menyetarakan standar hidup dengan standar hidup masyarakat. Arti dan makna aktual kefakiran akan meluas seiring dengan meningkatnya standar hidup masyarakat umum, karena ketertinggalan di belakang akselerasi peningkatan standar hidup masyarakat merupakan kefakiran. Sebagai contoh, bila di suatu negara masyarakatnya lazim

memiliki rumah sendiri berkat ekspansi peradaban dan pertumbuhan negara tersebut, maka keluarga yang tidak memiliki rumah sendiri dipandang sebagai fakir. Sementara di negara lain yang masyarakatnya belum menikmati standar hidup seperti itu, keluarga yang belum memiliki rumah sendiri tidak dipandang sebagai fakir.

Elastisitas makna dan konsepsi tentang kefakiran ini bertumpu di atas gagasan keseimbangan sosial. Jika Islam memberikan batasan yang tetap bagi kefakiran, yakni sebatas ketidakmampuan memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok, dan berdasarkan makna ini menggariskan aplikasi fungsi zakat dan lain sebagainya, maka keseimbangan sosial akan mustahil terwujud. Negara tidak akan bisa menjembatani kesenjangan antara standar hidup para penerima zakat dan standar hidup orang-orang kaya yang akan terus meningkat secara sinambung seiring dengan berbagai perubahan dalam kehidupan dan peningkatan kekayaan negara secara keseluruhan.

Jadi, elastisitas makna fakir dan makmur, juga penempatan institusi zakat dan lain sebagainya di atas basis elastisitas ini, merupakan jaminan bagi terwujudnya keseimbangan sosial.

Pemaknaan yang elastis ini tidaklah berada di luar pokok aturan hukum yang terkait dengannya, seperti misalnya makna kefakiran yang elastis yang terkait dengan zakat. Ia juga tidak berarti penyimpangan dari apa yang telah digariskan oleh hukum, melainkan berarti pergeseran makna selaras dengan [perubahan] kondisi aktual.

Ilmu kedokteran adalah contoh yang ilustratif berkenaan dengan hal ini. Hukum [Islam] telah menggariskan bahwa mempelajari ilmu kedokteran merupakan fardu *kifâyah* bagi kaum Muslim. Kewajiban ini adalah aturan permanen yang terkait dengan makna tertentu, yakni ilmu kedokteran. Namun, apa makna ilmu kedokteran? Apa arti dari 'belajar ilmu kedokteran'? Mempelajari ilmu kedokteran berarti

mengkaji berbagai informasi khusus yang memadai berkenaan dengan penyakit dan metode pengobatannya. Berbagai informasi khusus ini akan bertambah seiring dengan bergulirnya waktu, sesuai dengan evolusi pengetahuan dan penyempurnaan melalui pengalaman. Berbagai informasi yang dianggap khusus di masa lalu tidak lagi dianggap khusus dan memadai di masa sekarang. Untuk dapat selaras dengan aturan Allah berkenaan dengan ilmu kedokteran, para dokter masa kini tidak cukup dengan hanya menguasai apa yang dikuasai oleh para dokter di zaman kenabian. Demikianlah, elastisitas makna ilmu kedokteran bukanlah penyimpangan dari aturan hukum. Jika dokter masa kini berbeda dari dokter di zaman kenabian, maka masuk akal jika makna fakir hari ini juga berbeda dari makna fakir di zaman kenabian.

2. Penciptaan Sektor-sektor Publik

Dalam usaha menciptakan keseimbangan sosial, Islam tidak puas dengan hanya memberlakukan pajak-pajak permanen. Islam juga telah mewajibkan negara untuk memanfaatkan sektor-sektor publik guna mencapai tujuan ini. Telah diriwayatkan dari Imam Mûsâ al Kâzhim bahwa jika zakat tidak memadai, maka gubernur harus menyalurkan dana-dana yang ada padanya, sejumlah yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka (orang-orang fakir dan miskin).

Frase 'dana-dana yang ada padanya' menunjukkan bahwa gubernur boleh memanfaatkan sumber-sumber baitulmal lainnya selain zakat, guna menciptakan keseimbangan sosial dengan menyejahterakan orang-orang miskin dan meningkatkan standar hidup mereka.

Alquran yang mulia telah memerinci pemanfaatan *fay'* sebagai salah satu sumber pendapatan baitulmal, *"Dan apa saja harta pampasan* (fay') *yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya [dari harta benda]*

mereka, maka untuk mendapatkan itu kalian tidak mengerahkan seekor kuda pun dan [tidak pula] seekor unta pun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu. Apa saja harta pampasan (fay') *yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kalian. Apa yang diberikan Rasul kepada kalian maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagi kalian maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya"* (Q.S. al Hasyr [59]: 6-7).

Kita telah memahami bahwa ayat suci ini bicara mengenai peruntukan *fay'*, di mana ia dalam hal ini menyejajarkan anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan, dengan Allah, Rasul, dan kerabat Rasul. Ini berarti *fay'* diperuntukkan bagi orang-orang miskin sebagaimana ia diperuntukkan bagi maslahat umum yang terkait dengan Allah dan Rasul-Nya. Ayat ini mengindikasikan dengan jelas bahwa peruntukan *fay'* bagi orang-orang miskin dimaksudkan agar uang (kekayaan) yang ada bisa termanfaatkan secara optimal dan tidak hanya beredar di kalangan orang-orang kaya, terutama untuk menjamin keseimbangan sosial.

Faktanya, *fay'* adalah pampasan perang yang diperoleh kaum Muslim dari kaum kafir tanpa pertempuran (*Dan apa saja* fay' *yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya [dari harta benda] mereka, maka untuk mendapatkan itu kalian tidak mengerahkan seekor kuda pun dan [tidak pula] seekor unta pun...*). Ia menjadi properti negara, yakni menjadi milik Nabi atau Imam atas dasar posisi mereka. Karena itu, *fay'* dipandang sebagai jenis *anfâl* (pampasan perang yang

menjadi milik negara, di mana hak penguasaan dan pengelolaannya berada di tangan Nabi saw. atau Imam sebagai kepala negara). *Fay'* adalah berbagai properti yang Allah berikan kepada Nabi dan Imam atas dasar posisi mereka, misalnya tanah mati dan tambang.

Dalam istilah teknis hukum, kata *fay'* secara umum diaplikasikan pada *anfâl*, sebagaimana dapat dilihat dalam riwayat Muhammad ibnu Muslim dari Imam al Bâqir, "*Fay'* dan *anfâl* adalah tanah yang diperoleh tanpa pertumpahan darah, atau tanah apa pun yang didapat dari kaum yang berdamai (menerima dominasi Negara Islam dengan damai), atau yang telah mereka berikan secara sukarela, juga tanah-tanah mati dan perut bumi (tambang). Semua ini merupakan *fay'*...."

Teks ini menjelaskan aplikasi istilah *fay'* pada properti lainnya yang diperoleh kaum Muslim sebagai *anfâl*, tidak terbatas pada pampasan perang yang diperoleh tanpa pertempuran. Berarti, istilah ini mencakup seluruh sektor yang berada dalam kendali Nabi dan Imam sebagai administrator.[6]

Atas dasar ini, kita dapat simpulkan bahwa ayat di atas—dengan menggunakan istilah *fay'*—telah menggariskan peran *anfâl.* Dengan begitu, kita memahami bahwa dalam *syarî'ah*, *anfâl* digunakan untuk menjamin keseimbangan sosial dan sirkulasi kekayaan di antara seluruh individu secara merata, sebagaimana ia juga dimanfaatkan untuk maslahat umum.

3. Hukum Islam

Kemudian, keseimbangan sosial dalam masyarakat Islam juga ditopang oleh kumpulan aturan hukum Islam di berbagai bidang, yang mana negara berwenang untuk mengaplikasikannya.

Di sini kita tidak akan menampilkan seluruh aturan hukum tersebut dan menunjukkan hubungan mereka dengan keseimbangan sosial. Kita

cukup merujuk kepada penentangan Islam terhadap penimbunan harta dan pemberlakuan bunga, penetapan hukum waris, serta pemberian wewenang kepada negara berkenaan dengan tanah-tanah yang terabaikan—yang kekayaannya berupa bahan-bahan mentah dan lain sebagainya tidak termanfaatkan.

Larangan Islam terhadap penimbunan harta dan pemberlakuan bunga mematikan peran bank-bank kapitalis dalam menciptakan perbedaan strata sosial dan ketimpangan sosial, juga mencerabut kekuasaan mereka dalam menggerogoti kekayaan negeri—yang mereka jalankan dengan mendorong penimbunan harta dan menawarkan bunga kepada masyarakat umum.

Konsekuensi dari posisi Islam ini adalah ketidakmampuan kapasitas kapital individual (privat) untuk melakukan ekspansi [berskala luas] ke berbagai bidang produksi dan perdagangan. Ekspansi kapital individual ke berbagai proyek industri dan perdagangan di negara-negara kapitalis ditopang oleh bank-bank kapitalis yang memberikan pinjaman pembiayaan dengan tingkat bunga tertentu. Jadi, ketika penimbunan harta dan pemberlakuan bunga dilarang oleh aturan perundang-undangan, bank-bank tersebut tidak akan dapat mengakumulasi banyak uang dan memberi pinjaman kepada perusahaan-perusahaan individual. Dengan begitu, aktivitas-aktivitas privat akan tetap berada dalam batas-batas yang wajar, selaras dengan keseimbangan umum. Sementara proyek-proyek besar ditangani oleh sektor-sektor publik.

Dengan pemberlakuan hukum waris, properti yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal dunia didistribusikan di antara para ahli warisnya, sanak keluarganya. Ini juga merupakan suatu bentuk jaminan bagi keseimbangan sosial, di mana pendistribusian tersebut membuat properti yang diwariskan akan terus terpecah dan tidak terakumulasi.

Pada akhir setiap generasi, tentunya jumlah ahli waris paling tidak dua kali lipat dari jumlah pemilik properti yang mewariskannya.

Berbagai wewenang yang diberikan kepada negara untuk mengisi kekosongan hukum [yang sengaja ditinggalkan] juga merupakan suatu jaminan bagi keseimbangan sosial, sebagaimana kita akan kaji setelah ini.

Demikian pula halnya dengan pengaturan pemanfaatan kekayaan alam, karena pemanfaatan kekayaan alam merupakan titik awal dari aktivitas ekonomi. Menurut fatwa sejumlah fakih, kesegeraan merupakan syarat bagi perolehan kepemilikan atas bahan mentah yang diperoleh dari alam, di mana orang lain [yang datang belakangan] tidak diperkenankan untuk mengintervensi. Di sisi lain, distribusi kekayaan alam telah diarahkan untuk menciptakan keseimbangan sosial, di mana kekayaan alam tidak boleh dieksploitasi oleh segelintir orang saja, yang mana hal ini sejak awal menabur benih-benih kontradiksi dan gangguan bagi keseimbangan sosial.[]

PRINSIP INTERVENSI NEGARA

Seluruh kekuasaan dan wewenang yang komprehensif dan umum yang diberikan kepada negara untuk menginterverensi kehidupan ekonomi masyarakat, dipandang sebagai salah satu prinsip fundamental yang penting dalam sistem ekonomi Islam.

Intervensi negara tidak terbatas pada sekadar mengadaptasi aturan hukum Islam yang permanen, namun juga mengisi kekosongan yang ada dalam hukum Islam. Pada satu sisi, negara mendesak masyarakat agar mengadaptasi elemen-elemen statis hukum Islam. Sementara di sisi lain, ia merancang elemen-elemen dinamis [guna mengisi kekosongan yang ada dalam] hukum Islam, sesuai dengan kondisi yang ada.

Pada tataran praktis, negara menginterverensi kehidupan ekonomi guna menjamin adaptasi hukum Islam yang terkait dengan kehidupan ekonomi para individu. Misalnya, negara melarang transaksi bisnis dengan bunga, atau penguasaan atas sebidang tanah tanpa mereklamasinya. Demikian pula, negara menjalankan sendiri aturan hukum yang terkait langsung dengannya. Misalnya, negara mengimplementasikan prinsip jaminan sosial dan keseimbangan sosial sesuai dengan arahan Islam.

Pada tataran legislatif, intervensi negara ditujukan untuk mengisi kekosongan dalam hukum Islam. Negara mengisi kekosongan tersebut

sesuai dengan situasi dan kondisi yang dinamis, sedemikian hingga ia bisa menjamin tercapainya tujuan-tujuan umum sistem ekonomi Islam serta merealisasikan keadilan sosial menurut Islam.

Pada bahasan kita terdahulu, kita telah menyinggung ruang kosong [dalam hukum Islam] ini dan memahami bahwa kita perlu mengkajinya selama proses penemuan [sistem ekonomi Islam], karena ia termasuk dalam gambaran [sistem ekonomi Islam] yang hendak kita ungkap. Ruang kosong ini merupakan elemen dinamis sistem ekonomi Islam yang membuatnya bisa menjalankan misinya serta membuatnya bisa selaras—pada tataran praktis dan teoretis—[dengan situasi dan kondisi] di berbagai zaman.

Mengapa Ada Ruang Kosong?

Gagasan ruang kosong ini berdiri di atas basis bahwa Islam tidak menawarkan prinsip aturan hukumnya dalam kehidupan ekonomi sebagai suatu resep yang tetap atau sebuah sistem yang statis yang diwariskan sejarah dari masa ke masa. Sebaliknya, Islam menawarkan prinsip aturan hukumnya dalam kehidupan ekonomi sebagai suatu bentuk yang selaras dengan segala zaman. Karena itu, penting untuk menyempurnakan bentuk ini dengan elemen-elemen dinamis yang mencerminkan perubahan-perubahan zaman, sehingga ia memiliki kapasitas untuk beradaptasi dengan situasi dan kondisi yang berbeda-beda.

Guna memerinci gagasan ini, kita perlu menentukan aspek pengubah kehidupan ekonomi manusia, juga pengaruh manusia terhadap bentuk aturan hukum yang meregulasi kehidupan tersebut.

Dalam kehidupan ekonomi terdapat hubungan manusia dengan alam (kekayaan), yakni cara manusia berproduksi dan kendalinya atas alam, kemudian hubungan antarsesama manusia yang tercermin dalam hak yang diperoleh si A atau si B.

Perbedaan antara kedua jenis hubungan ini (hubungan manusia dengan alam dan hubungan antarsesama manusia) adalah sebagai berikut. Terwujudnya hubungan pertama tidak terkait dengan apakah seseorang hidup dalam masyarakat atau tidak. Seorang individu terkait dengan alam dalam suatu hubungan tertentu yang dibatasi oleh pengalaman dan pengetahuannya. Ia menangkap burung, menggarap tanah, menambang batu bara, dan memintal wol dengan cara-cara yang ia kuasai. Terwujudnya hubungan antara manusia dan alam ini tidak tergantung pada keberadaan manusia dalam masyarakat, namun memang masyarakat memengaruhi hubungan ini. Keberadaan masyarakat memungkinkan terakumulasinya berbagai pengalaman dan pengetahuan yang berbeda, meningkatkan level pemahaman manusia terhadap alam, serta mengembangkan kebutuhan dan keinginan manusia.

Sementara terwujudnya hubungan antarsesama manusia—yang menyangkut hak dan kewajiban mereka—tergantung pada keberadaan manusia dalam masyarakat. Jadi, jika seseorang tidak hidup dalam masyarakat, ia tidak akan menentukan hak dan kewajibannya. Hak seorang individu untuk mengeksploitasi tanah yang ia reklamasi, larangan mengambil untung lewat sistem bunga, kewajiban seorang individu penggali sumur untuk berbagi air sumurnya dengan orang-orang lain jika ia memiliki kelebihan air, semua ini tidak berarti kecuali bila berada di bawah payung masyarakat.

Islam, sebagaimana kita lihat, membedakan kedua jenis hubungan ini. Hubungan antara manusia dan alam atau kekayaan alam berubah seiring dengan berjalannya waktu, dipengaruhi oleh beragam masalah yang secara sinambung dihadapi manusia dalam usahanya mengeksploitasi alam, juga dipengaruhi oleh berbagai solusi yang ia tempuh guna mengatasi beragam masalah tersebut. Makin sering terjadi perubahan pada hubungan manusia dan alam, makin sering pula terjadi

peningkatan kendali manusia atas alam serta kemampuannya, yakni sarana dan cara yang dikuasainya.

Sedangkan hubungan antarsesama manusia bersifat tetap tak berubah, karena menyangkut masalah-masalah esensial dan permanen. Masyarakat yang—dalam hubungannya dengan alam—beroleh kendali atas kekayaan, akan dihadapkan pada masalah keadilan distribusinya serta penentuan hak-hak para individu dan masyarakat, baik ketika aktivitas produksi berada pada level mesin uap dan listrik, maupun pada level gilingan tangan.

Atas dasar ini, Islam memandang bahwa hukum-hukum yang mengatur hubungan ini agar tercipta keadilan sosial—dari sisi teoretis—bersifat tetap dan permanen karena menyangkut masalah-masalah permanen. Contohnya, hukum yang mengundangkan prinsip bahwa hak khusus atas sumber-sumber alam didasarkan pada kerja, mengatur masalah umum yang serupa dan sama di zaman bajak sederhana dan di zaman peralatan pertanian yang kompleks, di mana cara distribusi [hasil usaha pertanian] menjadi masalah di kedua zaman tersebut.

Dalam hal ini Islam bertentangan dengan Marxisme yang secara doktrinal percaya bahwa hubungan antarsesama manusia berubah seiring dengan perubahan hubungan manusia dengan alam, di mana Marxisme juga mengaitkan bentuk distribusi dengan bentuk produksi. Marxisme menolak untuk mengkaji masalah-masalah masyarakat kecuali dalam kerangka hubungannya dengan alam.[7]

Karena itu, wajarlah jika Islam mengetengahkan prinsip teori dan hukum yang mampu mengatur hubungan antarsesama manusia sepanjang zaman. Namun, ini tidak berarti Islam mengabaikan hubungan manusia dengan alam yang bersifat dinamis, karena semakin berkembang kuasa manusia atas alam—di mana kendalinya atas kekayaan alam semakin besar, semakin kompleks, dan semakin sistematis—

maka semakin meningkat pula potensinya untuk membahayakan masyarakat, di mana ia dapat memanfaatkan kuasa dan kendalinya itu untuk berekspansi dan mengancam keadilan sosial.

Sebagai contoh, prinsip hukum yang mengatakan bahwa individu yang mencurahkan kerja di sebidang tanah hingga membuat tanah tersebut bisa dimanfaatkan secara produktif, lebih berhak atas tanah tersebut ketimbang orang lain, dipandang sebagai sebuah prinsip yang adil oleh Islam, karena tidak adil jika ia diposisikan sejajar dengan orang yang tidak melakukan kerja apa pun pada tanah tersebut. Namun, dengan meningkatnya kuasa manusia atas alam, prinsip ini bisa dijadikan landasannya untuk berekspansi. Pada periode ketika tanah digarap dengan cara-cara tradisional, seorang individu hanya bisa menggarap lahan yang terbatas. Tetapi, dengan berkembangnya kemampuan dan kuasa manusia atas alam, juga dengan hadirnya berbagai sarana yang bisa dimanfaatkan untuk mengendalikan alam, segelintir individu—yang memiliki kesempatan—bisa menggarap lahan yang sangat luas dengan memanfaatkan mesin-mesin besar dan alat-alat berat, sehingga mereka bisa menguasai lahan tersebut. Hal ini dapat mengguncang fondasi keadilan sosial dan mengganggu maslahat masyarakat. Maka, dalam hukum harus ada ruang kosong yang bisa diisi sesuai dengan situasi dan kondisi aktual. Dalam hal ini, izin umum diberikan bagi penggarap tanah pada periode pertama (periode tradisional), sementara para individu pada periode kedua (periode modern) hanya diizinkan untuk menggarap tanah dalam batas-batas tertentu yang selaras dengan tujuan-tujuan ekonomi Islam dan gagasan keadilan sosialnya.

Atas dasar inilah Islam menyediakan ruang kosong dalam hukum ekonominya, agar hukum tersebut dapat selalu selaras dan mencerminkan elemen dinamisnya, yakni hubungan antara manusia dan alam.

Ruang Kosong Bukanlah Cacat

Ruang kosong bukanlah cermin dari kekurangan atau cacatnya hukum Islam, juga bukan bentuk pengabaian terhadap sejumlah hal dan kejadian yang ada. Sebaliknya, ruang kosong mencerminkan kekomprehensifan bentuk hukum Islam dan kemampuannya dalam mengikuti perkembangan zaman. *Syarî'ah* tidak meninggalkan ruang kosong yang mencerminkan pengabaian ataupun kekurangan. *Syarî'ah* menciptakan ruang kosong dengan memberikan arahan hukum primer bagi setiap kejadian, di sisi lain ia memberikan wewenang kepada kepala negara untuk memberi arahan hukum sekunder sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada. Contohnya, aktivitas menggarap tanah yang dilakukan oleh seorang individu pada dasarnya merupakan aktivitas yang legal. Namun, kepala negara berhak untuk melarang aktivitas tersebut sesuai dengan tuntutan zaman dan keadaan.

Bukti Hukum

Ayat suci Alquran berikut ini adalah dasar hukum wewenang [kepala negara] dalam mengisi ruang kosong yang ada. *"Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-[Nya], dan* ulil amri *di antara kalian"* (Q.S. an Nisâ' [4]: 59).

Berdasarkan ayat ini, wewenang kepala negara dalam mengisi ruang kosong tersebut mencakup setiap aktivitas yang pada dasarnya dibolehkan oleh hukum. Jadi, setiap aktivitas yang tidak dilarang atau tidak diwajibkan oleh teks hukum, kepala negara berhak untuk memberikan arahan hukum sekunder berkenaan dengannya—baik melarang maupun memerintahkannya. Ketika Imam melarang suatu aktivitas yang pada dasarnya mubah (boleh), maka aktivitas tersebut menjadi haram. Ketika Imam memerintahkan suatu aktivitas yang pada dasarnya mubah, maka aktivitas tersebut menjadi wajib. Sedangkan

berbagai aktivitas yang keharamannya telah ditetapkan oleh hukum secara umum, seperti penerapan sistem bunga, maka *waliyyul amr* tidak berhak untuk memerintahkan pelaksanaannya. Begitu pula, jika suatu aktivitas telah diwajibkan oleh *syarî'ah*, seperti kewajiban suami untuk menafkahi istrinya, maka *waliyyul amr* tidak berhak untuk melarangnya. Hal ini dikarenakan kepatuhan kepada *waliyyul amr* harus dilakukan tanpa mencederai kepatuhan kepada Allah dan berbagai ketetapan umum-Nya. Jadi, dalam hal ini, wewenang *waliyyul amr* dalam mengisi ruang kosong [dalam hukum] terbatas pada berbagai aktivitas mubah dalam kehidupan ekonomi.

Contoh-contoh Ilustratif

Dalam berbagai riwayat yang ada, terdapat sejumlah contoh ilustratif di mana *waliyyul amr* menggunakan wewenangnya dalam mengisi ruang kosong [dalam hukum]. Contoh-contoh tersebut memperjelas sifat ruang kosong itu dan peran pentingnya dalam mengatur kehidupan ekonomi masyarakat Islam. Karena itu, guna memperjelas sifat ruang kosong itu dan peran pentingnya, berikut ini tersaji sebagian dari contoh-contoh tersebut yang didukung oleh teks-teks hukum.

a. Arahan Nabi saw. berkenaan dengan surplus air dan pakan ternak.

Diriwayatkan oleh Imam Ja'far ash Shâdiq, "Rasulullah saw. memberikan perintah kepada para penduduk Madinah berkenaan dengan pengairan kebun kurma, bahwa [pemanfaatan] surplus air dan pakan ternak [oleh orang lain selain pemilik sumur atau padang rumput] tidak boleh dilarang." Perintah ini menyangkut apa yang memang telah diharamkan. Jika kita menilik fatwa berbagai fakih, kita menemukan bahwa melarang orang lain memanfaatkan surplus air dan pakan ternak

yang kita miliki adalah salah satu dari berbagai tindakan yang memang sudah diharamkan oleh hukum Islam, seperti halnya tidak memberikan nafkah kepada istri dan meminum minuman keras. Maka, kita dapat menyimpulkan bahwa perintah ini dikeluarkan oleh Nabi saw. dalam kapasitas beliau sebagai *waliyyul amr*.

Perintah tersebut dikeluarkan dalam kapasitas beliau saw. sebagai *waliyyul amr* yang berwenang mengisi ruang kosong dalam hukum sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada. Pada saat itu, masyarakat Madinah sangat perlu untuk meningkatkan produksi pertanian dan peternakan mereka. Maka, negara mewajibkan para individu untuk memberikan surplus air dan pakan ternak yang mereka miliki kepada orang lain guna meningkatkan hasil pertanian dan peternakan mereka.

Pada dasarnya, memberikan surplus air dan pakan ternak kepada orang lain adalah suatu tindakan yang mubah. Demikianlah, di sini kita melihat bahwa negara menjadikannya wajib (*taklîf*) demi maslahat umum.

b. Larangan Nabi saw. terhadap penjualan buah-buahan sebelum masak.

Imam Ja'far ash Shâdiq ditanya ihwal seseorang yang menjual buah-buahan di sebidang tanah [dalam keadaan belum masak], yang mana kemudian buah-buahan tersebut rusak. Imam menjawab, "Sebuah perselisihan seperti itu di antara masyarakat dikabarkan kepada Rasulullah saw. Mereka terus menyebut-nyebutnya. Ketika beliau saw. melihat bahwa mereka tidak juga berhenti berselisih, beliau melarang penjualan buah-buahan sebelum masak. Namun, beliau saw. tidak mengharamkan penjualan buah-buahan yang belum masak. Beliau melarangnya karena perselisihan mereka."

Dalam hadis lain, diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Penjualan buah-buahan yang belum masak adalah halal. Namun, jika

hal itu menimbulkan perselisihan dan percekcokan, tidak boleh ada jual-beli buah-buahan yang belum masak."

Pada dasarnya, penjualan buah-buahan yang belum masak adalah perbuatan mubah dan secara umum diizinkan. Namun, Nabi saw. melarang hal tersebut dalam kapasitasnya sebagai *waliyyul amr* guna mencegah perselisihan dan percekcokan yang mungkin terjadi.

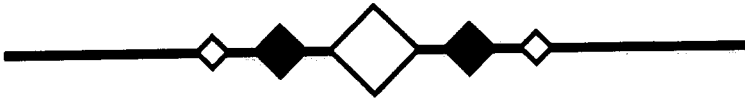
c. At Tirmidzî meriwayatkan dari Râfi' ibnu Khudaij yang mengatakan, "Rasulullah saw. melarang kami melakukan apa yang menguntungkan bagi kami, yakni menyerahkan [pengelolaan] sebidang tanah agar bisa berbagi pajak tanah (*kharâj*) atau untuk memperoleh dirham (uang sewa). Beliau juga berkata kepada kami, 'Siapa saja di antara kalian yang memiliki sebidang tanah, biarkan ia menyerahkan penggarapannya kepada saudaranya [sesama Muslim] atau biarkan ia menggarapnya sendiri.'"

Jika kita melihat larangan ini sembari memerhatikan kesepakatan para fakih ihwal sahnya menyewakan tanah dalam hukum Islam secara umum, juga sejumlah riwayat yang disampaikan oleh para sahabat tentang bolehnya menyewakan tanah, maka kita dapat menjelaskan riwayat Râfi' ibnu Khudaij di atas. Larangan tersebut dikeluarkan oleh Nabi saw. dalam kapasitas beliau sebagai *waliyyul amr* dan bukan merupakan ketetapan hukum yang berlaku umum.

Pada dasarnya, menyewakan sebidang tanah adalah tindakan yang mubah. Nabi saw. mengeluarkan larangan di atas dalam kapasitas beliau sebagai *waliyyul amr* dengan melihat tuntutan situasi dan kondisi aktual.

d. Pada masa pemerintahan Imam 'Alî, Mâlik al Asytar diperintahkan dengan tegas untuk menetapkan batas harga yang adil. Imam bicara kepada gubernurnya itu (Mâlik al Asytar) ihwal para pedagang, memerintahkannya untuk mengayomi mereka, lalu memberikan

peringatan, "Dan ketahuilah, ada banyak [di antara mereka] yang berhati sangat sempit dan amat kikir, serakah [dalam mengambil untung], sewenang-wenang dalam transaksi jual-beli mereka. Ini adalah golongan orang-orang yang merugikan masyarakat dan aib bagi gubernur. Maka, jangan biarkan mereka menimbun [barang]. Sungguh, Rasulullah saw. telah melarangnya (menimbun barang sehingga harganya naik). Buatlah transaksi jual-beli menjadi transaksi yang adil, dan jangan biarkan pihak pembeli atau penjual berlaku sewenang-wenang terhadap harga."

Secara hukum jelas bahwa pedagang boleh menjual komoditasnya dengan harga berapa pun yang ia inginkan. Secara umum *syarî'ah* tidak melarang pemilik barang untuk menjual barangnya dengan harga yang tidak adil. Perintah untuk memberlakukan batas harga komoditas dan melarang pedagang untuk menjual komoditasnya dengan harga yang lebih tinggi, dikeluarkan Imam dalam kapasitas beliau sebagai kepala negara yang menggunakan wewenang dan kekuasaannya untuk mengisi ruang kosong dalam hukum guna memenuhi tuntutan keadilan sosial Islam.[]

APENDIKS

APENDIKS I

PENGUJIAN TERHADAP BERBAGAI KEKECUALIAN ATAS KEPEMILIKAN KAUM MUSLIM ATAS TANAH TAKLUKAN

Aturan yang Berlaku atas Tanah Garapan setelah Pemberlakuan Hukum *Anfâl*[1]

Dalam lingkaran fukaha ada fatwa yang membedakan dua jenis tanah garapan (*al ardh al amirah*) yang diperoleh lewat penaklukan.

Pertama, tanah taklukan yang penggarapannya telah dilakukan oleh kaum kafir sebelum pemberlakuan hukum yang menetapkan kepemilikan Imam atas *anfâl* yang mencakup tanah mati. Contohnya adalah tanah yang telah menjadi tanah garapan sejak masa pra-Islam (zaman jahiliah).

Kedua, tanah taklukan yang penggarapannya [dilakukan oleh kaum kafir] setelah pemberlakuan hukum tersebut. Contohnya adalah tanah yang ditaklukkan kaum Muslim pada tahun 50 Hijriah (672 Masehi), sementara penggarapannya dilakukan setelah Surah al Anfâl turun atau setelah wafatnya Nabi saw.

Tanah jenis pertama menjadi milik publik (kaum Muslim), sementara tanah jenis kedua menjadi milik Imam sendiri, tidak menjadi milik kaum Muslim [walaupun ketika ditaklukkan, tanah tersebut merupakan tanah garapan kaum kafir].

Seorang fakih peneliti, penulis kitab *Al Jawâhir*, ketika mengkaji *khums* dalam kitabnya mengatakan, "Menilik penerapan para sahabat dan berbagai riwayat ihwal kepemilikan kaum Muslim atas tanah yang ditaklukkan dengan kekuatan, yang dimaksud adalah tanah mati yang telah direklamasi (digarap) oleh kaum kafir sebelum Allah menjadikan *anfâl* sebagai hadiah bagi Nabi-Nya. Jika tidak demikian (jika tanah tersebut direklamasi oleh kaum kafir setelah Allah menjadikan *anfâl* sebagai hadiah bagi Nabi-Nya), maka tanah tersebut menjadi milik beliau (Nabi saw.), bahkan jika tanah tersebut merupakan tanah garapan [kaum kafir] pada saat penaklukan." Namun, sang fakih menentang pandangan ini ketika mengkaji reklamasi tanah mati dalam kitab yang sama.

Dua poin berikut ini adalah alasan bagi pembedaan dua jenis tanah garapan yang diperoleh lewat penaklukan.

a. Setelah pemberlakuan hukum *anfâl*, kaum kafir tidak lagi bisa menjadi pemilik tanah mati dengan mereklamasinya. Hal ini dikarenakan menurut hukum ini, tanah mati menjadi milik Imam, dan Imam tentu tidak akan mengesahkan reklamasi kaum kafir atas tanah tersebut.

b. Pada saat penaklukan, kaum Muslim hanya boleh menguasai properti kaum kafir sebagai pampasan perang, tidak termasuk properti Imam.

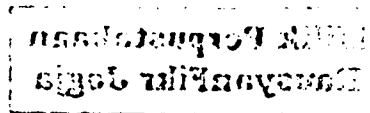
Dari sini kita bisa menyimpulkan bahwa tanah mati yang direhabilitasi oleh kaum kafir setelah pemberlakuan hukum *anfâl*, statusnya adalah properti Imam. Kaum kafir tidak menjadi pemiliknya lewat rehabilitasi yang mereka lakukan, sebagaimana dinyatakan dalam poin

pertama. Karena itu, ketika kaum Muslim menaklukkan tanah tersebut, mereka tidak menjadi pemiliknya, karena tanah tersebut bukanlah properti kaum kafir, melainkan properti Imam. Kaum Muslim hanya berhak menguasai properti kaum kafir sebagai pampasan perang, sebagaimana dinyatakan dalam poin kedua.

Opini yang membedakan kedua jenis tanah taklukan ini perlu diklarifikasi, karena jika kita mengkaji teks-teks hukum yang memberi kaum Muslim kepemilikan atas properti—termasuk tanah—yang mereka rebut dari kaum kafir dengan pedang, maka kita akan dihadapkan pada dua hipotesis. *Pertama*, menurut teks-teks tersebut, properti yang didapat lewat penaklukan dan diberikan kepada kaum Muslim adalah: setiap properti yang—sebelum penaklukan—hak kepemilikannya berada di tangan orang kafir. *Kedua*: setiap properti yang diperoleh lewat penaklukan dan direbut dari penguasaan dan kendali orang kafir, terlepas dari status kepemilikan properti itu.

Dengan hipotesis pertama, guna mengaplikasikan teks-teks tersebut, perlu dibuktikan terlebih dahulu apakah suatu properti merupakan milik dari orang kafir sebelum dikuasai oleh kaum Muslim lewat penaklukan.

Bertentangan dengan poin a di atas yang menyangkal hak orang kafir atas tanah mati yang ia rehabilitasi setelah pemberlakuan hukum *anfâl*, saya berkeyakinan bahwa jika orang kafir merehabilitasi sebidang tanah mati, maka ia beroleh hak atas tanah tersebut sebagaimana seorang Muslim, kendati memang hak kepemilikan atas tanah tersebut berada di tangan Imam. Dasarnya adalah sebuah teks hukum yang menyatakan, "Ia yang merehabilitasi sebidang tanah, lebih berhak [atas tanah tersebut ketimbang orang lain], tak peduli apakah ia Muslim atau non-Muslim."

Atas dasar ini, penaklukan kaum Muslim atas sebidang tanah menjadi dasar bagi pengalihan hak tersebut dari orang kafir ke

masyarakat Muslim, sementara hak kepemilikan atas tanah tersebut tetap berada di tangan Imam. Dalam hal ini tidak ada konflik di antara keduanya.

Namun, jika kita memilih hipotesis kedua dalam menjelaskan teks-teks tentang *ghanîmah*, maka aplikasi teks-teks ini mencakup setiap properti yang diambil alih penguasaan dan kendalinya oleh kaum Muslim sebagai pampasan perang dari orang kafir, bahkan jika properti tersebut—sebelum penaklukan—bukan milik orang kafir itu. Atas dasar ini, hak penguasaan kaum Muslim meluas, mencakup setiap properti yang diambil alih dari penguasaan dan kendali orang kafir, dan opini inilah yang umum diterima.

Namun, dengan begitu kita akan dihadapkan pada konflik antara aplikasi teks-teks ihwal *ghanîmah* dan aplikasi prinsip kepemilikan Imam atas tanah mati. Hal ini dikarenakan, di bawah naungan teks-teks tentang *ghanîmah*, tanah yang direhabilitasi orang kafir setelah pemberlakuan hukum *anfâl* lalu ditaklukkan oleh kaum Muslim, dipandang sebagai tanah yang diambil alih dari orang kafir lewat penaklukan dan karenanya menjadi milik bersama kaum Muslim. Sementara di bawah naungan prinsip kepemilikan Imam atas tanah mati, Imam menjadi pemilik tanah yang pada saat pemberlakuan hukum *anfâl* merupakan tanah mati.

Dalam kasus-kasus seperti ini, secara hukum kita perlu menentukan dengan tepat sejauh mana makna teks-teks tersebut bertentangan guna mencarikan jalan keluarnya dengan melihat makna lainnya.

Dalam konflik ini, kita menemukan bahwa yang menjadi inti dalam pernyataan teks-teks tersebut adalah kata *lâm* (milik). Baik dalam pernyataan bahwa setiap tanah mati adalah milik Imam, maupun pernyataan bahwa setiap tanah yang direbut dengan pedang adalah milik kaum Muslim. Pada dasarnya, kata *lâm* tidak mengindikasikan kepemilikan, melainkan hak khusus—yang aplikasinya mencakup

kepemilikan. Artinya, konflik ini muncul karena hadirnya dua kata *lâm* yang mengindikasikan dua kepemilikan yang berbeda. Jadi, jika dua aplikasi kata *lâm* itu digugurkan, sementara yurisdiksinya tetap, maka tiada lagi pertentangan di antara dua yurisdiksi atas tanah yang direhabilitasi oleh orang kafir setelah pemberlakuan hukum *anfâl* lalu ditaklukkan kaum Muslim. Yang pertama adalah yurisdiksi Imam pada level kepemilikan. Yang kedua adalah yurisdiksi kaum Muslim pada level hak [publik].[2]

Dengan demikian, kita sampai pada kesimpulan yang sama seperti yang kita dapatkan dengan hipotesis pertama.

Apakah *Khums* Dikenakan atas Tanah Taklukan?

Hal yang masih harus kita ketahui adalah, apakah kewajiban *khums* berlaku atas tanah taklukan, dengan kata lain dikenakan atas seluruh properti kaum Muslim tanpa kecuali?

Mungkin mayoritas fakih menjawab ya, sesuai dengan berbagai aplikasi bukti tekstual *khums* yang mencakup properti tak bergerak.

Bertentangan dengan itu, sekelompok fakih menjawab tidak, dan berpendapat bahwa aplikasi bukti (riwayat tentang) *ghanîmah* tidak mencakup tanah taklukan. Dasarnya adalah aplikasi bukti (riwayat yang mengakui) kepemilikan kaum Muslim atas tanah taklukan yang menuntut peniadaan *khums* atas tanah tersebut.

Ada dua kemungkinan mengapa para pendukung peniadaan *khums* atas tanah taklukan berpegang pada aplikasi bukti kepemilikan kaum Muslim atas tanah tersebut. *Pertama*, mereka lebih memilih bukti ini ketimbang aplikasi bukti seperlima (*khums*) *ghanîmah*. *Kedua*, mereka melihat adanya konflik di antara kedua bukti tersebut, dan memilih untuk menggugurkan (mengeliminasi) kedua bukti guna menyangkal pemberlakuan *khums* (bukti kepemilikan kaum Muslim).

Kemungkinan pertama tergantung pada apakah bukti kepemilikan kaum Muslim lebih spesifik dari bukti *khums* atas *ghanîmah*. Mana yang lebih spesifik mesti diidentifikasi. Bila prasyarat pokok bagi identifikasinya adalah subjeknya, maka bukti kepemilikan kaum Muslim lebih spesifik dari bukti *khums* atas *ghanîmah*. Subjek bukti kepemilikan kaum Muslim adalah tanah taklukan, sementara subjek bukti *khums* atas *ghanîmah* adalah *ghanîmah*. Jelas, tanah taklukan lebih spesifik dari *ghanîmah*, karena ia merupakan jenis dari *ghanîmah*. Namun, bila prasyarat pokok bagi identifikasinya adalah observasi atas segala sisi dan kondisi yang melingkupi kedua bukti tersebut, maka yang harus diperhatikan adalah faktor totalitasnya. Dua bukti tersebut membentuk relasi irisan (*nisbah 'umum min wajh*). Titik temu antara '*khums* atas *ghanîmah*' dan 'tanah yang menjadi *ghanîmah*' adalah '*khums* atas tanah *ghanîmah*'. Sedangkan titik perbedaannya, di satu sisi adalah '*khums* atas selain tanah *ghanîmah*', di sisi lain adalah 'selain *khums* atas sebagian tanah *ghanîmah*'. Pada masa itu (masa legislasi Islam), aplikasi *ghanîmah* berbeda dari tanah taklukan. Yang menjadi subjek perjanjian di antara para individu pada masa itu adalah tanah taklukan, sementara yang menjadi subjek pembagian di antara mereka adalah *khums* barang-barang selain tanah dan *khums* tanah yang bukan tanah taklukan.

Jelas, di sini tidak ada neraca yang sempurna untuk mengidentifikasi bukti mana yang lebih spesifik. Situasinya akan beragam sesuai dengan varian peristiwa praktik hukum (*'urfan*), sebagaimana diperinci dalam kajian *ushûl fiqh* (prinsip yurisprudensi).

Kemungkinan kedua adalah cerminan kontradiksi antara dua aplikasi dari kedua bukti tersebut, kewajiban untuk menggugurkan, dan tidak adanya aplikasi bukti yang lebih spesifik. Sanggahannya adalah, jika muncul kontradiksi di antara kedua bukti tersebut, maka kita harus lebih memilih bukti (teks-teks tentang) *khums* atas *ghanîmah*

ketimbang bukti kepemilikan kaum Muslim atas tanah taklukan. Alasannya ada dua:

Pertama, dalam kumpulan bukti *khums* terdapat satu ayat suci Alquran yang bicara mengenai *khums*. Lawan (yang bertentangan dengan) Alquran, misalnya berkenaan dengan totalitas, akan gugur argumennya, di mana totalitas dan keabsolutan Alquran lebih dipilih ketimbang lawannya. Apa yang berkonflik degan Alquran harus digugurkan.

Kedua, penjelasan bukti kepemilikan kaum Muslim bersifat umum dan merupakan perkataan *mukadimah al hikmah* (berkumpulnya beberapa syarat sehingga *muthlaq* menunjukkan *ithlaq*). Sementara penjelasan seluruh bukti *khums* atas *ghanîmah* mengisyaratkan totalitas, seperti riwayat Abû Bashîr, "Semua hal yang diperjuangkan demi kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah, adalah subjek dari *khums*." Demikian pula halnya dengan ayat suci Alquran (Q.S. al Anfâl [8]: 41). Riwayat Abû Bashîr dimulai dengan unsur totalitas, yakni '*kul*'. Sementara ayat suci Alquran, walaupun tidak mengandung unsur totalitas, namun frase '*apa saja*' dalam rangkaian kalimat: *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kalian peroleh sebagai pampasan perang,"* berperan sebagai unsur totalitas ditilik dari maknanya. Menurut praktik hukum Islam, ketika terjadi konflik antara hadis dengan ayat Alquran, maka kita harus memilih ayat Alquran yang memiliki totalitas verbal dan kekomprehensifan makna lateral.

Demikianlah, kita memahami bahwa sangkalan terhadap aplikasi bukti-bukti (teks-teks) *ghanîmah* perlu dikaji lebih lanjut.

Telaah

Ketidakpastian penerapan *khums* atas tanah taklukan yang kita diskusikan dalam buku ini, disebabkan dalam kumpulan riwayat tentang

ghanîmah tidak ada satu riwayat pun yang dapat dijadikan bukti bagi aplikasi penerapan *khums* atas tanah taklukan, kecuali riwayat Abû Bashîr yang telah dikutip di atas. Sementara riwayat-riwayat lainnya, kalau tidak lemah sanadnya (seperti berbagai riwayat yang membatasi [penerapan] *khums* pada lima hal), pastilah gugur karena mengandung konflik (seperti riwayat Ibnu Sinân, "Tiada *khums* kecuali dalam *ghanîmah* tertentu") atau bicara tentang selain tanah *ghanîmah* (seperti berbagai riwayat tentang penerapan *khums* atas *ghanîmah* dan distribusinya kepada para mujahid, yang mana hal ini mengindikasikan bahwa riwayat-riwayat itu bicara tentang harta pampasan perang yang bergerak).

Demikianlah, kita mengetahui bahwa aplikasi riwayat Abû Bashîr beserta ayat suci Alquran di atas (Q.S. al Anfâl [8]: 41), terbatas pada *ghanîmah*. Dua aplikasi ini adalah bukti pokok dari penerapan *khums* [atas tanah taklukan], namun bila ditelaah ternyata keduanya tidak memadai.

Subjek ayat tersebut telah dijelaskan dalam hadis sahih yang diriwayatkan oleh Ibnu Mahziyâr sebagai profit yang diperoleh individu. Berdasarkan penjelasan ini, dapat dikatakan bahwa subjek ayat tersebut adalah profit privat (pribadi), sementara bukti kepemilikan kaum Muslim mengeluarkan tanah taklukan dari golongan profit privat. Profit kaum Muslim bukanlah profit privat. Maka, aplikasi ayat tersebut tidak mencakup tanah yang ditaklukkan dengan kekuatan (yang menjadi milik kaum Muslim).

Berkenaan dengan riwayat Abû Bashîr, kita akan menjawabnya dari dua sisi. *Pertama*, berdasarkan penjelasan riwayat sahih Ibnu Mahziyâr, ayat suci di atas tampak tak selaras dengan riwayat Abû Bashîr. Ayat tersebut mengaplikasikan *khums* pada profit privat, sementara riwayat Abû Bashîr mengaplikasikan *khums* pada properti yang diperjuangkan (yang didapat lewat pertempuran). Dengan

memikirkan dua aplikasi tersebut, lalu membiarkan aplikasi riwayat Abû Bashîr seraya membatasinya dengan penjelasan yang dapat ditarik dari ayat di atas, yakni profit privat, di mana kita tidak bisa menginterversi penjelasan ini secara langsung dalam masalah *khums* atas *ghanîmah*, maka kita akan mengarah kepada dua skenario ini: Penghapusan *khums* atas *ghanîmah* dari aplikasi ayat di atas dan menggantikannya dengan sumber-sumber *khums* yang lain, atau membatasi ayat di atas dengan penjelasan yang didapat dari riwayat sahih Ibnu Mahziyâr, yakni hanya pada pengertian profit privat, yang mana ia sama sekali tidak terkait dengan subjek *khums*. Kedua skenario ini tentu saja tidak valid.

Berkenaan dengan penghapusan *khums* atas *ghanîmah* dari aplikasi ayat di atas, jelas bahwa *khums* atas *ghanîmah* merupakan ketetapan ilahiah yang tertuang dalam ayat suci yang menjadi sumber Sunah Nabi saw. Jadi, kita tidak bisa menghapuskannya. Sedangkan membatasi *ghanîmah* hanya pada pengertian profit privat, ini juga tidak valid. Ketika kita menerima penjelasan bukti pertama dan menggugurkan penjelasan bukti kedua secara langsung atas dasar objektivitas, maka penjelasan bukti kedua wajib dijadikan batasan bagi penjelasan bukti pertama, demikian pula sebaliknya. Maka, dalam hal ini kita tidak bisa mengelak dari kewajiban membatasi penjelasan profit privat dengan riwayat Abû Bashîr.

Mungkin ada yang mengatakan bahwa kita juga perlu menggugurkan penjelasan riwayat Abû Bashîr (yakni, properti yang didapat lewat pertempuran), karena profit itu sendiri merupakan prasyarat pokok bagi penerapan *khums*, bahkan menyangkut sumber lain selain yang diperjuangkan (maksudnya, pampasan perang yang didapat dari musuh tanpa pertumpahan darah).

Faktanya, hal itu tidak perlu. Sebaliknya, penjelasan 'yang diperjuangkan' merupakan subjek inti dari *khums* atas *ghanîmah*

berkenaan dengan kapital, seperti dalam kasus *khums* atas tambang, di mana *khums* dikenakan atas properti secara keseluruhan tanpa mengeluarkan terlebih dahulu komponen pengeluaran untuk kebutuhan hidup. Ini kebalikan dari penjelasan profit, yang menjadikan profit sebagai satu-satunya prasyarat pokok bagi pengenaan *khums* (*khums* dikenakan atas profit setelah terlebih dahulu mengeluarkan komponen pengeluaran untuk kebutuhan hidup).

Dari sini jelas bahwa jika kita menjadikan penjelasan yang didapat dari riwayat Abû Bashîr sebagai satu-satunya subjek *khums*, maka kita perlu menggugurkan penjelasan yang didapat dari ayat di atas berkenaan dengan *khums* atas *ghanîmah*. Alternatifnya, kita membatasi penjelasan yang didapat dari ayat di atas dengan penjelasan yang didapat dari riwayat Abû Bashîr, yang mana kesimpulannya adalah: Subjek *khums* terdiri atas penjelasan 'yang diperjuangkan' (yang didapat lewat pertempuran) dan penjelasan 'profit privat'.

Jadi, gugurlah argumen riwayat Abû Bashîr [bagi penerapan *khums* atas tanah taklukan yang menjadi milik kaum Muslim], karena penjelasan profit privat tidak mencakup tanah yang menjadi milik publik bagi maslahat kaum Muslim hingga hari akhir.

Demikianlah keseluruhan sisi pertama jawaban atas argumen riwayat Abû Bashîr. Inti dari sisi keduanya adalah sebagai berikut.

Aplikasi riwayat Abû Bashîr berkonflik dengan berbagai riwayat yang menegaskan kepemilikan kaum Muslim atas seluruh tanah taklukan. Tanah taklukan yang dimaksud terdiri atas dua jenis; tanah yang ditaklukkan dengan pedang (diperjuangkan) dan tanah hitam (tanah Irak).

Berkenaan dengan jenis pertama, ia termasuk subjek riwayat Abû Bashîr yang mengisyaratkan totalitas, dan tidak dapat berkonflik dengan riwayat tersebut karena aplikasinya berdasarkan *mukadimah al hikmah* sementara totalitas riwayat Abû Bashîr jelas adanya.

Sedangkan jenis kedua, yakni tanah Irak, ia adalah tanah yang batasnya luas. Aplikasinya berdasarkan penjelasan verbal, bukan *mukadimah al hikmah*, dan karenanya ia mungkin berkonflik dengan riwayat Abû Bashîr. Artinya, riwayat Abû Bashîr hanya mungkin berkonflik—pada derajat pertama—dengan jenis kedua, dan setelah eliminasi dilakukan pada kedua sisi, maka yang muncul adalah jenis pertama tanpa adanya konflik. Hal ini dikarenakan jenis pertama merupakan subjek dari riwayat Abû Bashîr yang mengisyaratkan totalitas. Mustahil jenis pertama berkonflik—pada derajat pertama—dengan riwayat Abû Bashîr.[]

APENDIKS II

DISKUSI TENTANG MASUKNYA TANAH MATI TAKLUKAN DALAM HUKUM TANAH PAJAK

Dikatakan dalam *Ar Riyâdh,*[1] tanah mati bagian dari *anfâl* yang menjadi milik Imam. Teks tersebut bertentangan dalam relasi-irisan (*al umum min wajh*) dengan teks-teks terdahulu yang menyatakan bahwa tanah yang diperoleh melalui perang adalah milik kaum Muslim. Titik pertentangan teks terletak pada tanah mati yang ditaklukkan melalui perang. Sebagai tanah mati, ia tercakup oleh teks-teks yang menerangkan kepemilikan Imam. Sementara tanah taklukan yang diperoleh melalui perang, masuk cakupan maksud dari teks-teks tentang kepemilikan kaum Muslim atas tanah pajak (tanah *kharâj*), sebagaimana dikatakan dalam salah satu riwayat, "Apa yang diperoleh melalui jalan perang, menjadi milik kaum Muslim."[2] Lantas secara fikih, apa yang menjadi justifikasi kita untuk berpegang pada teks-teks yang menjelaskan kepemilikan Imam? Selain itu, bagaimana menerapkannya pada tanah taklukan, jika tanah tersebut adalah tanah mati? Bagaimana kita bisa mengabaikan teks-teks yang menjelaskan kemutlakan kepemilikan kaum Muslim?

Menanggapi pandangan ini, subjek bahasan teks-teks yang menjelaskan kepemilikan kaum Muslim adalah *ghanîmah* dari orang kafir. Padahal, tanah mati bukanlah milik salah satu dari orang kafir, karena mereka hanya memiliki tanah yang mereka urus. Maka, tanah mati keluar dari subjek pembahasan teks-teks tersebut.

Jawaban di atas bisa benar berdasarkan hipotesis pertama dari dua hipotesis yang telah dibahas dalam Apendiks I, berkenaan dengan objek teks-teks tentang *ghanîmah*. Berdasarkan hipotesis kedua, *ghanîmah* yang diambil melalui perang dengan orang kafir yang keluar dari kepemilikan mereka, tidak tergolong subjek bahasan teks-teks tentang *ghanîmah*. Karena, harta *ghanîmah* merupakan sesuatu yang dimiliki oleh orang kafir, atau cukup dianggap sebagai *ghanîmah* ketika harta tersebut berada di bawah kekuasaan orang kafir, sehingga tergolong harta yang dirampas dari mereka.

Segala sesuatu yang diperoleh melalui peperangan dengan orang kafir termasuk *ghanîmah*, baik dimiliki oleh salah seorang dari mereka ataupun tidak. Maka, tanah mati yang berada dalam negeri orang kafir, masuk ke kekuasaan orang kafir dalam negeri tersebut. Dengan pendudukan kaum Muslim atas negeri itu, maka tanah mati tersebut tergolong tanah yang dirampas lewat peperangan, walaupun tidak dimiliki oleh salah seorang dari mereka (kaum kafir). Jika demikian, terjadi pertentangan teks dalam relasi-irisan.

Bagaimanapun, teks-teks tentang kepemilikan Imam lebih didahulukan dengan beberapa pertimbangan sebagai berikut.

Pertama, berbagai teks yang menjelaskan kepemilikan Imam terbagi menjadi dua kategori. Kategori pertama datang dengan teks: "Tanah mati atau tanah rusak (*kharbah*) adalah milik Imam."[3] Sedangkan kategori kedua, datang dengan teks lain: "Tanah yang tidak bertuan adalah milik Imam."[4]

Jelaslah bahwa kategori kedua dari teks-teks tersebut, dalam pertentangannya dengan teks-teks tentang tanah pajak yang mengindikasikan kepemilikan kaum muslimin, tidak sama dengan kategori pertama. Sehingga, ketika terjadi pertentangan dengan teks-teks tentang tanah pajak yang menunjukkan kepemilikan kaum Muslim, kedua kategori tersebut harus mengalah secara bersamaan. Hal ini dikarenakan teks-teks tentang tanah pajak dengan sendirinya menjadi *hakim*[5] atas kategori kedua. Karena tanah tersebut keluar dari keberadaannya sebagai tanah yang tidak bertuan dan menjadikan kaum Muslim sebagai pemiliknya.

Dengan demikian, kategori teks kedua tidak bertentangan dengan teks-teks yang menjelaskan kepemilikan kaum Muslim. Relasi yang terjadi adalah *hukumah* antara *hakim* dan *mahkum*, bukannya pertentangan (*ta'arudh*). Karena dalil *mahkum* tidak bertentangan dengan dalil *hakim*. Kesimpulan dari hal itu, pertentangan pada derajat pertama terjadi antara teks-teks yang menjelaskan kepemilikan kaum Muslim dan kategori pertama dari teks-teks yang menerangkan kepemilikan Imam. Setelah keduanya dieliminasi (*tasaquth*),[6] yang tersisa tinggal kategori kedua dari teks-teks tentang kepemilikan Imam tanpa ada teks yang menentangnya, dengan memasukan arti *istishhâb* objektif (*al istishhâb al maudhu'i*),[7] dengan mengkaji dan memperbaiki subjek masalah tentang tidak adanya pemilik tanah.

Kedua, dalam teks-teks yang menjelaskan kepemilikan Imam terdapat istilah yang mengindikasikan atas keluasan yang dipahami dari *'umum,*[8] seperti ungkapan: "Setiap tanah mati adalah milik Imam." Sedangkan teks-teks yang menjelaskan tanah pajak dalam bentuk *mutlaq*. Ketika terjadi pertentangan antara keduanya dalam relasi-irisan, maka teks *'umum* lebih didahulukan daripada yang *mutlaq*.

Ketiga, jika kita menerima keduanya dieliminasi karena mengalami pertentangan teks, maka kita harus kembali kepada teks yang lebih

umum yang menunjukkan bahwa tanah secara keseluruhan adalah milik Imam. Hal ini dikarenakan teks umum tersebut layak dirujuk setelah teks-teks yang bertentangan eliminasi.

Keempat, jika kedua kategori dieliminasi dan kita tidak melihat referensi di atas, maka kita bisa merujuk kepada *istishhâb.* Karena, berdasarkan teks-teks tentang kepemilikan Imam atas tanah mati, tanah mati sebelum penaklukan adalah milik Imam. Namun, ketika diperoleh melalui penaklukan, ada kemungkinan menjadi milik kaum Muslim. Jika diasumsikan terjadi pertentangan dan tidak dapat didamaikan, sehingga kemutlakan teks (tanah tak bertuan milik Imam; baik sebelum dan sesudah penaklukan) dieliminasi, maka dengan *istishhâb* tanah tersebut tetap menjadi milik Imam. Pandangan ini benar hanya dalam kasus tanah yang ditaklukkan setelah disyariatkannya kepemilikan Imam atas tanah mati. Maka, ketika ada keraguan apakah kepemilikan itu masih berlangsung atau tidak, dapat dilakukan *istishhâb.* Hal ini sebagaimana beberapa pandangan sebelumnya yang juga hanya benar pada kondisi tertentu. Kondisi masing-masing berbeda karena perbedaan masa (sesudah dan sebelum) *tasyri* (penetapan *syar'i*) kepemilikan Imam atas *anfâl* dan pengundangan kepemilikan kaum Muslim atas tanah taklukan serta terwujudnya penaklukkan. Karena keterbatasan ruang kajian, verifikasi terhadap penaklukan ini tidak relevan diperinci satu per satu.[]

APENDIKS III

EFEK *SYAR'I AT TAHJIR*

Sebagian besar fukaha berpandangan bahwa aktivitas *tahjir*[1] memunculkan hak khusus bagi *muhtajir*[2] atas tanah yang telah ditandainya.[3] Mereka menyandarkan pendapat tersebut pada beberapa riwayat yang sanadnya tidak absah. Oleh karena itu, tidak memadai berpegang pada dalil tersebut. Namun, jika tidak ada dalil lain selain hadis yang dapat menjawab persoalan tersebut, barangkali pandangan ini bisa saja dipertahankan dengan mempertimbangkan dasar dari hak privat yang merupakan operasi independen yang terpisah. *Tahjir* dapat memunculkan hak milik, dengan melihatnya sebagai upaya memulai bekerja menghidupkan dan merehabilitasi tanah tersebut.[]

APENDIKS IV

EFEK MENGHIDUPKAN TANAH MATI: KEPEMILIKAN ATAU HAK GUNA?

Bertentangan dengan beberapa teks yang menunjukkan dengan jelas bahwa tanah yang dihidupkan tetap milik Imam dan Imam memiliki hak atas pajaknya (*kharâj*), terdapat dua kategori teks yang melimpahkan kepemilikan kepada orang yang menghidupkan tanah mati, dan menyatakan bahwa tiada kewajiban apa pun atasnya berkenaan dengan tanah tersebut (ia tidak dikenai kewajiban membayar *kharâj*). Salah satu dari dua kategori teks tersebut memberikan pengertian ini dalam tataran muncul (*azh zhuhûr*), sedangkan yang lain mengindikasikannya secara eksplisit (*bisharahah*).

Kategori teks pertama diwakili oleh riwayat Muhammad ibnu Muslim dari Ahlulbait,: "Barang siapa menghidupkan sesuatu dari tanah, maka ia lebih berhak atasnya dan tanah tersebut menjadi miliknya."[1] *Lâm* dalam frase *lahum* menunjukkan pengkhususan (*ikhtishash*), dan makna lateral kemutlakannya berupa kekhususan dalam bentuk kepemilikan.

Adapun kategori teks kedua, diwakili oleh riwayat 'Abdullâh ibnu Sinân dari Abû 'Abdillâh. Ibnu Sinân berkata, "Ketika aku tengah

berada bersama Imam, seseorang bertanya kepada beliau tentang orang yang menghidupkan tanah mati. Ia menggali sungai di sana, membangun rumah dan menanam pohon kurma serta pohon lainnya. Imam menjawab, 'Tanah itu miliknya. Ia memiliki bangunan rumahnya dan wajib mengeluarkan sepuluh persen sebagai zakat dari tanaman tersebut.'"[2] Dalam teks tersebut, pengkhususan hanya pada zakat sebagai batas dari apa yang menjadi kewajibannya. Secara eksplisit, teks ini menegasikan tanah *kharâj* dan menunjukkan keterputusan hubungan antara Imam dengan kepemilikan (*riqbah*) tanah. Maka, terdapat pertentangan antara kedua kategori teks tersebut dan teks yang menunjukkan tetapnya status tanah sebagai milik Imam setelah dihidupkan.

Barangkali sebagian kita memandang bahwa kategori teks ini termasuk sesuatu yang tidak bermanfaat, karena praktik sejarah menunjukkan bahwa *kharâj* tidak diwajibkan atas orang yang menghidupkan tanah, sejak zaman para Imam Ahlulbait hingga saat ini. Demikian pula, tidaklah realistis menerapkan teks tersebut pada zaman hadirnya Imam Mahdi. Maka, kita berlepas tangan dari teks tersebut.

Menanggapi keberatan di atas dengan alasan berpegang pada praktik sejarah, jika yang dimaksud adalah praktik para fakih yang mengikuti teks-teks Ahlulbait, maka ada kemungkinan yang mereka sampaikan bukanlah riwayat-riwayat yang mendeklarasikan halalnya atau diizinkannya sesuatu, juga bukan dalam pandangan keterputusan hubungan antara Imam dengan tanah yang telah dihidupkan. Apabila yang dimaksud adalah praktik kaum Muslim selain mereka, maka tentu pilihan mereka berdasarkan prinsip fikih lain. Pandangan tersebut ditolak oleh adanya penentangan dari para sahabat Imam. Maka keabsahan argumentasinya tereliminasi.

Menanggapi klaim tersebut terdapat beberapa argumentasi:

Pertama, penentangan seluruh sahabat tidak terbukti. Selain itu terdapat kesepakatan fukaha bahwa secara *de facto, thasq* (pajak tanah dalam jumlah tetap) tidak valid, karena hadis-hadis *tahlil* tidak menunjukkan adanya penentangan seluruh sahabat terhadap maksud teks tersebut.

Kedua, jika penentangan mereka terhadap maksud teks tersebut terbukti, maka kita harus menerapkan kaidah-kaidah pertentangan (*qawaid bab at ta'arudh*) dan lebih memilih penentang (*mu'aridh*) karena terdapat kerancuan di dalamnya.

Atas dasar ini, terdapat beberapa solusi dalam mengatasi pertentangan tersebut:

Pertama, menerapkan kategori teks tentang pengaturan *kharâj* di atas basis *istiḫbâb* (asumsi yang ditarik dari kondisi yang menyertai), di mana kombinasi antara kategori tersebut dengan yang selainnya secara eksplisit menunjukkan tidak adanya kewajiban.

Klaim tersebut disanggah oleh adanya pernyataan bahwa hal ini termasuk mencampuradukkan antara hukum-hukum *taklifiyyah*[3] dan hukum-hukum *wadh'iyyah.*[4] Karena integrasi (*jam'*) ini hanya benar dalam hukum-hukum *taklifiyyah* yang menerapkan perkara di dalamnya ketika ada *rukhshah* (keringanan) atas *istiḫbâb*, bukan dalam hukum-hukum *wadh'iyyah.* Karena dalam masalah ini, tidak didapatkan validitas bagi penetapan dalil *taklifiyyah* terhadap *istiḫbâb* setelah datangnya *rukhshah.*

Apabila kita mengacu pada basis teoretis yang dikemukakan oleh Muḫaqqiq An Nâ'inî, maka secara signifikan perintah ini menunjukkan wajib. Karena wajib dan *mustahab* berdasarkan teori ini, keduanya bukan ditunjukkan oleh kata, tetapi melalui abstraksi hukum wajib yang berasal dari prinsip logis, karena adanya kelaziman menjalankan

tuntutan Tuhan selama tidak dieliminasikan oleh *rukhshah*. Jika *rukhshah* datang, maka objek hukum wajib tersebut terangkat dan ditetapkannya *istihbâb* yang ditunjukkan oleh makna kata. Adapun hukum wajib telah ditetapkan melalui kemutlakan sesuatu yang ditunjukkannya. Maka, penetapan atas *istihbâb* kembali kepada batasan kemutlakan yang merupakan sumber bagi hukum wajib dan batasan tersebut telah memenuhi ketentuan. Sedangkan hukum wajib sebagai makna *wadh'i* dengan bentuk tertentu. Maka, penetapan atas hukum *mustahab* bergantung kepada klaim adanya *zhuhûr* sekunder terhadap konstruksi kata dalam *istihbâb*. Hal tersebut setelah lepas dari *zhuhûr* primer dalam hukum wajib, sehingga *istihbâb* bisa ditetapkan melalui *zhuhûr* dan bukan dengan *ta'wil.*

Pandangan di atas tidak sempurna menjelaskan *zhuhûr* hukum *wadh'iyyah.* Sebagaimana dikatakan, "Maka bayarkanlah *thasq* atau wajib baginya ketentuan tersebut." Secara *'urfi* teks tersebut menjelaskan hak *wadh'i* bagi Imam, bukan sekedar menuntut *taklif.* Maka hal tersebut bukan penetapan *istihbâb.*

Kedua, berbagai teks yang menunjukkan tetapnya kepemilikan Imam dieliminasi, karena secara eksplisit bertentangan dengan sejumlah teks yang menegaskan hilangnya kepemilikan tersebut.

Catatan tentang hal ini, teks *zhuhûr* tidak bertentangan dengan teks *sharih* (eksplisit), karena penerapan teks *zhuhûr* tidak bertentangan dengan teks *sharih*. Tetapi, teks *sharih* menentukan kualifikasi (*muqayyid*) bagi teks *zhuhûr*.

Pertentangan pada tahapan sebelumnya terjadi pada dua teks *sharih*. Pada akhirnya teks *zhuhûr* tidak bertentangan dengan teks lainnya.

Poros pembahasan ini terpusat pada penjelasan prinsip umum kaidah pertentangan: "Ketika terjadi pertentangan antara dua kategori

hadis, jika salah satunya menunjukkan teks *sharih* yang seluruhnya negatif, sedangkan kategori lainnya menerangkan teks *zhuhûr* secara positif, maka tidak lazim mengeliminasi keduanya dalam satu tahapan. Karena teks *zhuhûr* yang positif tidak mungkin bertentangan dengan teks *sharih* yang negatif. Jika kejelasan secara *'urf* sampai pada tahapan membenahi sesuai dengan konteksnya, maka teks *sharih* yang negatif hanya bertentangan dengan teks *sharih* yang positif. Setelah keduanya dieliminasi, kembali kepada teks *zhuhûr* yang negatif tanpa ada yang menentangnya."

Kaidah umum ini, walaupun belum ditetapkan secara praktis di kalangan fukaha, namun konsep ini secara teoretis dan praktis merupakan kelanjutan dari prinsip yang sudah ditetapkan di antara mereka: Aturan untuk kembali kepada teks yang umum setelah kedua kategori yang khusus dieliminasi, karena teks umum tidak bertentangan pada kedua level khusus tersebut.

Pendapat ini bergantung kepada penentuan eliminasi kedua teks yang khusus dan tidak adanya *tarjih* kepada salah satunya.

Ketiga, berdasarkan prinsip relasi terbalik tentang dua teks yang bertentangan dalam relasi divergensi, hadis-hadis *tahlil* memberi batasan terhadap teks yang menunjukkan tidak adanya kepemilikan orang yang menghidupkan tanah yang dibebani *kharâj*, serta orang-orang yang tercakup oleh *tahlil* ini. Maka teks tersebut menjadi mutlak terhadap teks yang menegasikan *kharâj*, sehingga pertentangan yang terjadi diselesaikan melalui pengkhususan (*takhshish*).

Menanggapi klaim ini, sebenarnya relasi terbalik yang terjadi antara dua teks umum yang bertentangan, bisa diselesaikan melalui kongruensi antara teks khusus dengan salah satu darinya. Hal tersebut dilakukan dengan menerapkan teks yang umum agar kongruen dengan kandungan yang khusus. Dalam kajian ini, hadis-hadis *tahlil* walaupun

bertentangan maupun menjadi pengkhusus bagi apa yang menunjukkan ditetapkannya *kharâj,* tetapi hadis-hadis tersebut tidak kongruen dengan teks umum yang menegasikan *kharâj* dan yang menunjukkan kepemilikan orang yang menghidupkan tanah. Karena *zhuhûr* teks yang umum, dalam upaya menjelaskan hukum-hukum Tuhan yang universal, bukan untuk menganalisis pemiliknya. Hal tersebut seperti apa yang terkandung dalam hadis-hadis *tahlil.*

Hal itu dikuatkan dengan masuknya sebagian riwayat dari kategori negatif, tentang pembahasan orang-orang Yahudi dan Kristen yang tidak dicakup olah analisis pemilik yang ditetapkan dalam hadis-hadis *tahlil* secara pasti. Kategori teks yang menegasikan berupaya menjelaskan hukum Tuhan, bukan berkenaan dengan izin seseorang. Maka hal tersebut tidak mungkin diterapkan pada kandungan hadis-hadis *tahlil* dalam relasi terbalik.

Keempat, pada dua teks yang bertentangan, teks yang mengindikasikan kepemilikan orang yang menghidupkan tanah di-*tarjih,* karena masyhur atau karena sejalan dengan keuniversalan Sunah. Sebagaimana ditegaskan dalam salah satu riwayat, "Barang siapa yang menghidupkan tanah, maka tanah tersebut menjadi miliknya." Secara umum, riwayat ini *mutawâtir* dari Nabi saw. dan para Imam. Hal ini menunjukkan kemutlakan *lâm* terhadap kepemilikan. Maka, teks tentang kepemilikan orang yang menghidupkan tanah lebih diutamakan.

Menanggapi pandangan tersebut, dalam kaidah *ushul fiqh,* masyhurnya sebuah hadis yang tidak sampai pada derajat yakin dalam pengeluarannya, tidak bisa di-*tarjih.* Demikian pula dengan Sunah, karena Sunah tersebut tidak sampai pada posisi *tawâtur.*

Kelima, ketika terjadi pertentangan, teks tentang kepemilikan orang yang menghidupkan tanah dan tetapnya kepemilikan Imam lebih diutamakan. Karena teks lain yang bertentangan dengannya, ber-

lawanan dengan keuniversalan dalil dari teks Alquran: *"Janganlah kalian saling memakan harta sesama kalian dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kalian"* (Q.S. an Nisâ` [4]: 29). Berdasarkan ayat ini, segala yang menyebabkan sesuatu dimiliki dan dikonsumsi menjadi batil, kecuali melalui perniagaan yang berlaku secara mutual. Maka, mengalihkan kepemilikan Imam dengan cara menghidupkan tanah bukanlah perniagaan yang saling meridhai. Oleh karena itu batil dengan kemutlakan ayat tersebut. Maka berdasarkan kemutlakan teks Alquran, yang lebih diutamakan adalah teks yang menunjukkan tidak adanya kepemilikan bagi orang yang menghidupkan tanah. Mengikuti preseden ini, maka hal tersebut tidak menunjukkan kepemilikan orang yang menghidupkan tanah. Perhatikan baik-baik!

Keenam, riwayat 'Abdullâh ibnu Sinân secara eksplisit menegasikan adanya *kharâj*. Penolakan ini merupakan hukum *syar'i* dan bukan penegasian yang muncul dari eliminasi maupun analisis terhadap pemilik hak guna. Karena *zhuhûr* kembalinya penanya kepada Imam, tidak terbuka. Kembalinya kepada Imam sebagai *mufti,* bukan sebagai *wali amri.* Kategori yang lain dengan jelas tidak menegasikannya, *zhuhûr* teks menunjukkan tidak dieliminasi dari pemilik hak. Pertentangan terjadi antara *zhuhûr* riwayat Ibnu Sinân dan sejenisnya yang menegasikan hukum *syar'i kharâj,* dengan kategori lain yang menetapkan *kharâj*. Maka berdasarkan kaidah integrasi *'urfi* dengan konteks *zhuhûr* kategori teks ini dalam menetapkan ketentuan *syar'i kharâj*, penetapan dalam riwayat Ibnu Sinân dan sejenisnya atas penerapan *kharâj*, kongruen dengan eliminasinya.[]

APENDIKS V

HUKUM MENJUAL TANAH YANG DIHIDUPKAN MENURUT SYEKH ATH THÛSÎ

Adanya sebuah pendapat fikih yang mengingkari kepemilikan seseorang atas sebidang tanah yang dihidupkannya, tidak bisa menjelaskan hukum penjualan tanah tersebut, karena orang itu menurut pendapat ini tidak memiliki sebidang tanah. Maka, ia pun tidak berhak untuk menjualnya, ia hanya memiliki hak atasnya. Sementara izin bagi seseorang untuk menjual tanah yang dihidupkannya secara jelas (*badihi*) telah ada dalam ketetapan *syar'i*.

Menanggapi pandangan tersebut, sebenarnya penjualan berperan membentuk relasi antara pembeli dan properti [yang dibeli]. Relasi itu seperti relasi yang ada sebelumnya antara penjual dan properti tersebut. Sebaliknya, penjualan juga membentuk relasi antara penjual dan uang yang dibayarkan pembeli. Relasi itu seperti relasi yang ada sebelumnya antara pembeli dan uangnya. Ini tidak memandang apakah relasi tersebut berupa kepemilikan ataupun hak guna. Maka orang yang menghidupkan tanah boleh menjual tanahnya, karena ia memiliki hubungan khusus dengan tanah tersebut melalui apa yang disebut

sebagai 'hak', sehingga ia boleh menjual tanah tersebut. Artinya, menyerahkan relasi yang ia miliki kepada pembeli sebagai ganti dari harga yang diberikan pembeli. Dengan demikian, pembeli menjadi pemilik hak guna tanah, sebagai ganti dari penjual yang sebelumnya menjadi pemilik hak tersebut yang ia dapat dengan menghidupkannya. Sebaliknya, penjual menjadi pemilik dari harga [penjualan tanah], yang mana sebelum proses jual-beli, harta tersebut adalah milik pembeli.

Terkadang penjualan yang dilakukan seseorang terhadap tanah yang dihidupkannya ditafsirkan dengan arti lain. Orang yang menghidupkan tanah menjual hak guna tanah itu, bukan menjual tanahnya. Tetapi penafsiran ini disanggah dengan pandangan yang menyatakan bahwa menjual sesuatu berarti penjual menjalin relasi antara dirinya dan sesuatu tersebut. Maka perlu diasumsikan terlebih dahulu adanya relasi yang disepakati antara penjual dan barang yang dijual (*mabi'*), sehingga ia bisa memindahkan relasi tersebut kepada pembeli. Hak merupakan hukum *syar'i* dan pemilik tanah tidak memiliki relasi kesepakatan dengan hukum ini, seperti hubungan ia dengan harta yang lainnya. Dengan kata lain, hukum *syar'i* tidak bisa menjadi barang yang dijual, karena tidak adanya relasi tambahan dalam kesepakatan antara hukum dengan pembeli. Hak guna tidak lain kecuali hukum *syar'i*, maka tidak boleh dijual.

Selanjutnya tentang hasil dari penjualan hak guna ini, si pembeli menjadi pemilik barang tersebut dan bukan pemilik hak guna. Artinya, hak guna tanah berada pada si penjual. Jika kita menganggapnya sebagai sesuatu yang dimiliki penjual seperti harta-harta yang lain, maka penjualan tersebut mengakibatkan kepemilikan si pembeli atas hak si penjual, bukan perolehan (*iktisab*) pembeli akan hak guna. Terdapat perbedaan antara pembeli yang memiliki hak menjual dan penetapan hak guna baginya.

Pandangan ini tidak beralasan. Penafsiran tentang penjualan tanah oleh seseorang yang didasarkan pada pernyataan bahwa orang yang menghidupkan tanah menjual haknya atas tanah tersebut, merupakan hal yang bisa diterima karena klaim tidak diterimanya penjualan hak guna berdasarkan kenyataan bahwa hak guna bukan sesuatu yang disandarkan pada kesepakatan dengan pemilik. Selain itu, dalam sesuatu yang dijual hendaklah ada jalinan kesepakatan yang menghubungkannya dengan penjual.

Menjawab sanggahan tersebut, hak guna yang disandarkan kepada pemilik merupakan penyandaran hakiki. Karena secara faktual hak guna merupakan haknya dan penyandaran hakiki menjadi pembenar bagi perpindahan hak dan kepemilikan. Seperti kepemilikan seorang pekerja terhadap perbuatannya, padahal perbuatan tersebut bukan sesuatu yang dimilikinya melalui kepemilikan *i'tibari*, melainkan berupa penyandaran hakiki.

Pernyataan ini melihat bahwa sesuatu yang dijual hendaklah tetap terjaga setelah penjualan. Hal ini hanya bisa diterapkan pada tanah. Maka, hak guna yang dimiliki oleh orang yang menghidupkan tanah dieliminasi. Sebagai gantinya, muncul hak pembeli atas tanah yang dihidupkan. Hal tersebut berlaku karena hak berada pada satu pihak, dengan perpindahan ke pihak lain tidak mungkin hak ini tetap pada seseorang.

Menanggapi pandangan tersebut, hak dari sisi *takwini* merupakan kesepakatan yang berada pada satu pihak. Tetapi pandangan umumnya masyarakat (*'urf*) melihat hal itu sebagai harta. Kita mendapatkannya memiliki sisi objektif (*maudluiyyan*) yang bisa dipindah, seperti harta-harta yang lain. Maka secara *'urf* bisa dikatakan bahwa hak membeli (hak *syuf'ah*) berpindah dari seseorang kepada ahli warisnya secara hakiki.

Klaim tersebut berdasarkan pada pernyataan bahwa penjualan tidak bisa diterapkan kecuali sesuatu yang dijual merupakan sesuatu yang ada realitas eksternalnya, padahal hak bukan realitas eksternal. Menanggapi klaim tersebut, jika kita menerima penyaratan bahwa sesuatu yang dijual harus sesuatu yang ada di luar untuk sahnya penjualan, hal itu hanya menegasikan sifat penjualan hakiki dari kepemilikan orang yang menghidupkan tanah atas hak terhadap tanah dengan penukarannya, namun tidak menegasikan sahnya transaksi dengan keumuman pengesahan *syar'i*. Karena, sesuatu yang dijual tidak harus memiliki realitas eksternal, tapi kadang hanya bermakna sesuatu yang ada di luar (*ma'a biizza mabi' kharijan*). Inilah yang dihasilkan dari kajian ini. Jika yang dijual adalah hak dan bukan barang, maka hasil dari perpindahan hak ini adalah si pembeli menerima tanah tersebut. Hak ini cukup bagi sahnya penjualan.[]

APENDIKS VI

AKUISISI MELALUI PENGUASAAN

Atas dasar ini, akuisisi melalui penguasaan tidak memberi individu hak kepemilikan pribadi atas sebuah area (tanah) seperti hutan dan lain sebagainya yang ditaklukkan dengan kekuatan, sebagaimana hal ini (akuisisi melalui penguasaan) juga tidak memberi individu hak kepemilikan pribadi atas tanah subur yang direhabilitasi sebelum penaklukan.

Terkadang dikatakan bahwa tanah yang subur secara alami dapat dimiliki atas dasar penguasaan atasnya, karena tindak menguasai dalam kasus tanah subur alami memainkan peran yang sama dengan rehabilitasi dalam kasus tanah mati alami. Pendapat ini—yang memberikan kepemilikan atas dasar penguasaan—didasarkan pada sejumlah hadis yang mengindikasikan bahwa "ia yang menguasai [sesuatu], menjadi pemiliknya" (penguasaan adalah kepemilikan). Di bawah ini adalah sangkalannya.

Pertama, beberapa dari hadis-hadis tersebut lemah sehingga tidak memiliki kekuatan argumentasi. Salah satu dari hadis-hadis tersebut tidak menegaskan demikian (bahwa penguasaan adalah kepemilikan),

karena berdasarkan konteksnya, hadis ini menunjukkan bahwa penguasaan adalah indikasi dari kepemilikan, bukan penyebab kepemilikan. Dan di antara hadis-hadis tersebut ada juga satu hadis yang berkenaan dengan aktivitas tertentu, yakni, "Tangan memiliki apa yang ia ambil dan mata memiliki apa yang ia lihat." Hadis ini berkenaan dengan aktivitas berburu.

Kedua, jika hadis-hadis penguasaan dan kendali tersebut diakui terkait dengan barang-barang *mubâh* primer yang tidak bisa dimiliki oleh individu maupun wakilnya, maka hadis-hadis tersebut tidak bisa menegaskan apakah hutan dimiliki oleh *ummah* atau Imam.[]

APENDIKS VII

TIDAK ADA DISKRIMINASI DI ANTARA JENIS-JENIS TANAH YANG PEMILIKNYA MEMELUK ISLAM SECARA SUKARELA

Barangkali ada yang merasa perlu membedakan dua jenis tanah yang pemiliknya masuk Islam secara sukarela. Salah satu jenis berhubungan dengan periode sebelum *tasyri'* (pengundangan) kepemilikan Imam atas tanah mati. Sedangkan yang lain berkaitan dengan tanah-tanah mati setelah masa *tasyri'* 'kepemilikan Imam atas tanah-tanah tersebut, yang mana tanah-tanah tersebut dikelola oleh orang-orang non-Muslim, lalu mereka masuk Islam secara sukarela.

Semua tanah dari jenis pertama dianggap sebagai hak pemiliknya, bukan di bawah kekuasaan pemerintahan Imam. Karena, ketika masa *tasyri'* kepemilikan Imam atas tanah mati, tanah tersebut bukan tanah mati. Dengan masuk Islamnya sang pemilik, maka tanah tersebut tetap sebagai miliknya, karena Islam melindungi darah dan hartanya.

Adapun tanah jenis kedua, ia menjadi milik Imam, dengan melihat bahwa tanah tersebut adalah tanah mati pada masa *tasyri'* kepemilikan

Imam atas tanah mati dan berada dalam garis kepemilikan Imam. Walaupun setelah itu tanah tersebut dihidupkan oleh orang-orang kafir, hal ini tidak membuatnya lepas dari kepemilikan Imam. Jika mereka memeluk Islam, maka hak mereka atas tanah tersebut (hak pengelolaan) tetap terjaga, walaupun hak kepemilikan tanah tidak menjadi milik mereka. Islam melindungi dan menjaga harta mereka, tidak menambah maupun memberikan kepada yang bukan haknya.

Kesimpulannya, tanah yang pemiliknya memeluk Islam secara sukarela menjadi milik si pemilik apabila tanah tersebut dihidupkan sebelum masa *tasyri'* kepemilikan Imam atas tanah mati. Namun, ia tidak bisa memiliki tanah tersebut jika tanah tersebut dihidupkan setelah pengundangan itu, walaupun hak privatnya (hak pengelolaan) tetap terjaga berkenaan dengan tanah tersebut. Pandangan ini senada dengan elaborasi yang dilakukan penulis buku *Al Jawâhir*[1] tentang tanah-tanah taklukan yang dikelola, sebagaimana dijelaskan dalam Apendiks I. Disebutkan bahwa seandainya tanah tersebut dihidupkan sebelum *tasyri'* kepemilikan Imam atas tanah mati, maka tanah itu milik kaum Muslim. Jika tidak, maka ia milik Imam.

Justifikasi atas pernyataan terperinci tentang tanah-tanah yang pemiliknya masuk Islam secara sukarela pada masa legislasi, mencakup teks tentang kepemilikan Imam. Tidak didapatkan dalil yang menunjukkan bahwa tanah tersebut menjadi milik orang kafir yang mengelolanya yang kemudian masuk Islam secara sukarela, baik berdasarkan pengelolaan yang dilakukannya ataupun karena ia masuk Islam. Adapun pengelolaan tidak menjadikan orang yang menghidupkan tanah tersebut sebagai pemilik tanah. Hal itu berdasarkan fakta bahwa menghidupkan tanah hanya merupakan kapasitas legal dan hanya memberikan kekhususan (*ikhtishash*). Mengenai keislamannya, kita tidak menemukan bukti bahwa itu dapat dijadikan dasar bagi seseorang untuk memiliki tanah yang ia kelola saat masuk

Islam. Semua bukti yang diketengahkan berkenaan hal ini dapat diperdebatkan.

a. Telah dikemukakan argumentasi tentang kepemilikan seseorang terhadap tanah atas dasar berislamnya ia secara sukarela, berdasarkan kemutlakan teks yang mengatakan: "Bila para pemilik tanah masuk Islam secara sukarela, maka tanah mereka dibiarkan berada di tangan mereka dan menjadi milik mereka."[2] Kemutlakan teks mencakup pemilik tanah tersebut sebelum *tasyri* kepemilikan Imam atas tanah mati dan orang yang mengurusnya setelah itu.

Menjawab klaim tersebut, sebenarnya berbagai teks ini berbicara tentang *sirah muttabi'ah* dalam tanah yang para pemiliknya masuk Islam secara sukarela. Tanah tersebut dibiarkan berada di tangan mereka, berbeda dengan tanah taklukkan yang diperoleh Imam. Ini tidak menunjukkan keharusan membiarkan tanah sebagai milik mereka untuk tetap dikelola. Tetapi sesuai dengan ketetapan yang ada sebelumnya tentang relasi antara mereka dan tanah, yaitu relasi yang didasarkan atas hak menghidupkan tanah.

b. Terkadang sebagian kalangan bersandar pada berbagai teks umum tentang Islam yang melindungi darah dan harta.[3] Salah satu bukti perlindungan Islam terhadap harta ialah dengan memberikan tanah kepada pemiliknya yang masuk Islam dengan sadar (sukarela).

Menanggapi klaim tersebut, maksud teks-teks ini adalah Islam melindungi dan menghormati harta seseorang, dari sesuatu yang dihalalkan tanpa keislamannya. Karena aspek ini, dari teks-teks tersebut menyamai sisi lain yang menjelaskan aturan tentang *kafir harbi*. Kedua aspek tersebut secara umum menegaskan jika seorang kafir memerangi dakwah, maka halallah tanah, harta, dan darahnya. Apabila ia masuk Islam dengan kesadaran, maka Islam melindungi semuanya. Jika orang tersebut tidak masuk Islam dan memerangi dakwah, dihalalkan bagi kaum Muslim untuk menguasai semuanya

Berdasarkan hal itu, tampaknya kita perlu mengkaji kembali apa yang telah dijelaskan dalam Apendiks I tentang tanah taklukan yang direbut dengan kekuatan. Jika tanah tersebut dikelola sebelum ketetapan *syar'i* kepemilikan Imam atas tanah mati, maka tanah tersebut milik kaum Muslim. Namun seandainya tanah tersebut dihidupkan setelah itu, maka ia tidak menjadi milik kaum Muslim. Karena, tanah tersebut sebelum perang bukanlah milik orang kafir, tetapi milik Imam. Adapun kepemilikan orang kafir atas tanah sebelum perang disebabkan karena ia menghidupkannya. Maka, hak milik tanah tersebut berpindah kepada kaum Muslim.

Atas dasar ini, tanah yang para pemiliknya masuk Islam dengan kesadaran, tidak bisa dimiliki oleh mereka kecuali jika tanah itu dihidupkan sebelum *tasyri* kepemilikan Imam atas tanah mati. Kaum Muslim pun tidak bisa memilikinya melalui perang berdasarkan hipotesis ini.

Berdasarkan penjelasan, objek yang dilindungi oleh Islam adalah apa yang menjadi *ghanîmah*. Pelindungan Islam, yang termaktub dalam teks-teks, terhadap darah dan harta, menyamai kehalalan keduanya bagi kaum Muslim berdasarkan perang. Integrasi dari hal tersebut, tanah taklukan tidak bisa dimiliki oleh kaum Muslim jika dihidupkan setelah *tasyri'* kepemilikan Imam. Dari sini kita bisa berkesimpulan, orang yang memeluk Islam yang memiliki tanah, yang mana ia menghidupkan tanah tersebut setelah pengundangan kepemilikan Imam atas tanah mati, haknya dilindungi Islam. Bila ia tidak berislam, haknya itu berpindah ke tangan kaum Muslim jika terjadi peperangan. Ia tidak memiliki tanah tersebut. Ia bisa memiliki tanah tersebut jika pengelolaannya terjadi sebelum masa *tasyri'*.

Dengan kata lain, dasar perlindungan Islam terhadap harta adalah tidak melebihkan hak seseorang dan tidak mengizinkan kepemilikan baru yang sebelumnya tidak ada. Islam menjaga hak dan kepemilikan

seseorang. Maka, tanah yang dikelola oleh orang kafir setelah *tasyri'* kepemilikan Imam atas tanah mati, tidak dimiliki oleh orang kafir. Dengan menghidupkan tanah, ia hanya mendapatkan hak atasnya (hak pengelolaan), dan status tanah adalah milik Imam. Bila ia masuk Islam dengan kesadaran, maka haknya terjaga dan tetap seperti sebelumnya.

c. Terkadang muncul argumentasi yang disandarkan pada *sîrah nabawi*, karena Nabi saw. pernah membiarkan tanah di tangan para pemiliknya jika mereka masuk Islam atas dasar kesadaran, tanpa melihat kapan tanah tersebut dikelola. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam selalu memberikan kepemilikan tanah kepada orang yang masuk Islam dengan kesadaran.

Menanggapi pernyataan tersebut, *sîrah* itu tidak diragukan lagi keberadaannya. Tetapi *sîrah* tersebut tidak bisa dijadikan dasar bahwa tanah dimiliki oleh orang (si pengelola) yang masuk Islam dengan kesadaran, dan mengeluarkan tanah dari kepemilikan Imam. Yang menjadi perbedaan praktis antara kepemilikan tanah oleh orang yang berislam dengan kesadaran, dan keberadaan tanah ini sebagai milik Imam, adalah hak khusus bagi orang tersebut. Jika tanah itu menjadi milik orang yang berislam tadi, maka tidak ada alasan bagi kewajiban *kharâj* atasnya. Namun, seandainya ia hanya memiliki hak khusus, dengan status tanah tetap sebagai milik Imam, maka terdapat kewajiban pajak tanah atas mereka. Perbedaan praktis ini tidak terdapat dalam *sîrah nabawi*, karena Nabi saw. kerap membebaskan orang dari kewajiban membayar pajak tanah. Maka, tidak adanya pajak tanah dalam kasus ini tidak bisa dijadikan dalil bagi kepemilikan privat atas tanah tersebut.

Perincian tentang tanah yang pemiliknya berislam secara sukarela—yang pengelolaannya sebelum *tasyri'* kepemilikan Imam atau setelahnya—tidak lepas dari perspektif fikih. Tanpa mengambil kesepakatan dari pandangan yang berlawanan, kita bisa melakukan perluasan ruang

lingkup dalam perinciannya serta menggeneralisasi semua tanah yang pemiliknya berislam secara sukarela. Hal ini berdasarkan apa yang sebelumnya dibahas dalam Apendiks I, bahwa dalil kepemilikan Imam atas tanah mati dan *al anfâl* juga mengungkap tetapnya kepemilikan Imam atas tanah mati. Artinya, tanah apa pun yang dihidupkan oleh orang kafir [setelah *tasyri'*], maka ia menjadi milik Imam. Orang yang masuk Islam yang menghidupkan tanah tersebut memiliki hak untuk mengelolanya. Berbagai argumentasi pemeliharaan Islam terhadap harta tidak mengharuskan adanya hak baru bagi orang yang berislam, melainkan menjaga hak yang telah ada sebelumnya.[4][]

APENDIKS VIII

ATURAN TENTANG MATA AIR YANG BERADA DI SEBIDANG TANAH YANG DIMILIKI SESEORANG

Mayoritas fukaha memandang bahwa mata air yang memancar secara alami di tanah seseorang, dianggap sebagai milik orang tersebut karena mata air itu bagian dari kepemilikannya. Karena itulah, Syekh ath Thûsî memandang sumber air alami ini sebagai perkara yang kontroversial. Ia mengatakan, "Terdapat perdebatan tentang keberadaan sesuatu yang muncul dari kepemilikan berupa sumur atau mata air. Perdebatan tentang hal itu terbagi menjadi dua pendapat. *Pertama,* hal itu dimiliki. *Kedua*, hal itu bukan sesuatu yang dimiliki."[1]

Pada kenyataannya, kita tidak menemukan dalil tentang kepemilikan dari teks-teks Alquran dan Sunah. Barangkali argumentasi terkuat para pendukung adanya kepemilikan adalah bahwa mata air tersebut berada di tanah milik orang itu, dengan dukungan teks-teks *syar'i* yang menunjukkan bahwa apa yang tumbuh dari harta, status kepemilikannya mengikuti harta tersebut.

Menanggapi klaim tersebut, pada dasarnya mata air bukanlah bagian (*nama'*) yang dihasilkan dari kepemilikan seseorang atas tanah

miliknya. Mata air merupakan hasil dari harta yang berada dalam tanah yang dimilikinya, sehingga ia bisa memiliki hasil karena kepemilikannya atas tanah. Tetapi, mata air tersebut merupakan harta di dalam harta. Maka korelasinya seperti isi dan wadah, bukan seperti pohon dan buahnya. Kepemilikan wadah tidak mengindikasikan kepemilikan isinya.

Atas dasar ini, kita mengetahui bahwa pendapat fikih yang masyhur, yakni pendapat yang menyatakan adanya kepemilikan mata air, harus diterima jika ditopang oleh terpenuhinya syarat-syarat *dalil lubbi* (argumentasi nonverbal), *ijma ta'abbudi* (konsensus inisiatif), maupun *as sirah al uqalaiah* (perilaku orang-orang yang berakal sehat) yang telah dijelaskan dalam kajian sebelumnya dalam buku ini. Apabila tidak ditopang berbagai dalil tersebut, maka tidak didapatkan argumentasi khusus yang membenarkan kita untuk berpegang padanya.[]

APENDIKS IX

KEPEMILIKAN SESEORANG ATAS MATA AIR YANG IA TEMUKAN

Sebagaimana telah dikemukakan dalam buku ini, jika seseorang menggali mata air, maka ia tidak dapat memilikinya. Pandangan ini secara mendasar bertentangan dengan pendapat masyhur yang mengatakan bahwa ia berhak memilikinya dengan kekhususan kepemilikan, bukan sekadar hak guna.[1]

Pendapat masyhur ini bisa diadopsi, ketika sudah sampai pada tahap konsensus inisiatif (*ijma ta'abbudi*). Namun, jika belum mencapai konsensus tersebut, secara fikih masih bisa diperdebatkan dengan adanya berbagai pandangan kontroversial, antara lain:

Pertama, mata air merupakan bagian yang dihasilkan dari kepemilikan seseorang atas tanah. Karena ketika seseorang menggali tanah kemudian ia menemukan mata air, maka secara *syar'i* mata air itu adalah miliknya. Sebab, selama tanah tersebut ia miliki, maka bagian yang dihasilkan dari tanah itu pun menjadi miliknya.

Menanggapi pandangan ini, pada dasarnya mata air tidak dianggap sebagai bagian yang dihasilkan tanah. Tetapi, ia merupakan kekayaan

(*tsarwah*) yang terkandung di dalam tanah. Hubungan antara keduanya (mata air dan tanah) adalah hubungan antara isi dan tempat. Maka, hal tersebut tidak bisa dibandingkan dengan korelasi antara produk natural (*tsamar ath thabi'iyah*), di mana hukum syariat menegaskan kepemilikan berdasarkan pokok dan sumbernya. Sebagaimana korelasi antara telur dan ayam serta antara benih dan tanaman.

Kedua, maksud dari teks-teks yang menunjukkan diperbolehkannya menjual sumber air (*syurb*) seperti riwayat Sa'id al A'raj, yang menyebutkan bahwa Imam membolehkan menjual kanal (*al qanah*) walaupun itu bukan hak milik yang boleh diperjualbelikan.

Sanggahan terhadap pernyataan ini adalah: izin menjual lebih umum daripada masalah hak milik. Karena, keberadaan hak guna cukup bagi sahnya jual-beli. Dengan demikian, jual-beli dapat berlangsung hanya dengan adanya hak guna seseorang atas sebuah saluran air. Setelah jual-beli, hak guna atas saluran air itu menjadi milik si pembeli. Di sini si pembeli memiliki hak guna atas saluran air itu, seperti penjual sebelumnya. Masalah tanah dalam jual-beli saluran air tersebut, tidak menegasikan hak guna atasnya lalu mengubahnya menjadi hak milik. Karena jual-beli—baik berkenaan dengan hak guna maupun hak milik—berkaitan dengan orang yang memiliki hak guna (*mustahiq*) maupun hak milik. Hal ini jelas tidak berkenaan dengan hak guna maupun hak milik itu sendiri. Bila riwayat tentang dibolehkannya menjual saluran air diterima, maka itu tidak lebih dari sekadar menunjukkan adanya hak guna.

Ketiga, penemuan mata air secara otomatis (*bissarayah*) merupakan upaya menghidupkan tanah mati (*ihya al ardh*). Menanggapi pandangan ini, pada dasarnya berbagai teks seperti: "Barang siapa menghidupkan tanah, maka tanah itu menjadi miliknya," menunjukkan bahwa istilah 'menghidupkan' merupakan sebab bagi kekhususan orang

yang menghidupkan tanah (*ikhtishash al muhyi al ardh*). Teks-teks tersebut tidak mencakup segala kekayaan selain tanah, seperti air. Selain itu, teks-teks tersebut tidak menjelaskan hal apa pun selain diberikannya hak atas tanah kepada orang yang menghidupkannya, sesuai dengan pendapat Syekh ath Thûsî seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Keempat, mata air dan setiap kekayaan alam yang ditemukan, dimiliki melalui akuisisi (*hiyazah*). Menanggapi pernyataan ini, tidak ditemukan dalil sahih yang menunjukkan bahwa setiap akuisisi merupakan sebab bagi kepemilikan.

Kelima, pandangan orang-orang yang berakal sehat (*as sirah al uqala'iah*) mendukung hal itu. Namun, pernyataan tersebut dapat disanggah dengan menyebutkan bahwa hal itu tidak terjadi di zaman para Imam [Ahlulbait]. Maksimal, *sirah* ini hanya menunjukkan adanya prinsip keberhakan (*ahaqqiah*) maupun prioritas (*aulawiyah*). Minimal, adanya keraguan (*syak*) tentang dukungan *sirah* terhadap makna di atas. Selain itu, secara substansial, *sirah* bukanlah *hujjah* (bukti). Ia bisa menjadi *hujjah* ketika adanya pengesahan (*imdha*) *syar'i* dari Allah terhadapnya. Biasanya, jalan untuk mengungkapkan pengesahan *syar'i* diperoleh dengan tidak adanya penolakan *syar'i*. Artinya, jika tidak ada penolakan *syar'i* terhadapnya, maka dipastikan adanya pengesahan *syar'i*. Keyakinan terhadap tidak adanya penolakan *syar'i* tidak terwujud dengan adanya kemungkinan keberadaan berbagai hadis yang menolak. Walaupun sanadnya tidak sempurna, hal itu cukup untuk menafikan keyakinan terhadap pengesahan *syar'i*. Maka, hadis *dha'if*—walaupun bukan merupakan *hujjah*, namun dalam sebagian masalah cukup untuk menjatuhkan status *hujjah sirah* dan menjadi penghalang bagi adanya keyakinan terhadap pengesahan *syar'i*. Catatan umum ini hendaklah kita perhatikan dalam beberapa argumentasi yang menggunakan *as sirah al uqala'iah*.

Atas dasar itu, kita menemukan beberapa hal berkenaan dengan berbagai riwayat yang ada, antara lain: *Pertama*, diungkapkan dengan lisan bahwa manusia sama-sama memiliki air. *Kedua*, adanya larangan terhadap pemakaian air yang berlebih-lebihan. *Ketiga*, adanya larangan menjual sungai kecil setelah tidak digunakan lagi. Semuanya ini menunjukkan adanya kemungkinan—walaupun kecil—akan adanya penolakan terhadap kekhususan mutlak (*al ikhtishash al mutlaq*) yang dinamakan kepemilikan.[]

APENDIKS X

DISKUSI TENTANG WAJIBNYA MEMBEBASKAN SALURAN AIR SAAT TIDAK DIBUTUHKAN

Sebagian kalangan memandang adanya pertentangan di antara riwayat-riwayat yang memperbolehkan dan menentang penjualan saluran air. Riwayat yang memperbolehkan di antaranya adalah dari Al Kâhilî. Ia menuturkan, "Ketika aku bersama Abû 'Abdillâh, seorang lelaki bertanya kepada beliau tentang saluran air yang berada di suatu kabilah, setiap orang memiliki bagian tertentu. Salah seorang dari mereka sudah tidak lagi memerlukan bagiannya. Pertanyaannya, apakah ia bisa menjualnya untuk mendapatkan gandum atau kismis? Imam menjawab, 'Ia bisa menjualnya dengan apa yang dikehendakinya, karena hal itu tidak jadi masalah.'"[1] Terdapat riwayat lain yang bertentangan dengan riwayat ini. Melihat hal ini, ada yang berusaha merekonsiliasikannya dengan memberi makna makruh (*kirâhah*) pada hadis tersebut.

Berdasarkan analisis, penyelesaian demikian tidak sempurna. Karena, ketika kita menganggap ada pertentangan di antara keduanya yang berada dalam satu pembahasan, bagaimana bisa larangan—walau dalam arti makruh—direkonsiliasikan dengan frase "karena hal itu tidak

jadi masalah" (*hadza mimma laisa fihi syai'un*) yang secara *dzahir* tidak bertentangan?

Kategori teks yang mengindikasikan larangan seperti yang telah disebutkan dalam *muwatsaqah*[2] Abû Bashîr menunjuk kepada dua hal. *Pertama,* kewajiban meminjamkan dan mendermakan saluran air secara cuma-cuma, supaya si peminjam (*musta'ir*) bisa memenuhi kebutuhannya dari saluran air. *Kedua,* tidak diperbolehkan menjual saluran air tersebut. Kategori kedua seperti riwayat Al Kâhilî tadi tidak menegasikan masalah pertama dari satu sisi, karena riwayat tersebut tidak merujuk pada tidak wajibnya meminjamkan saluran air kepada orang lain. Namun hal itu merujuk pada diperbolehkannya menjual saluran air dan kebolehan menjual tidak meniscayakan ketidakwajiban meminjamkan saluran air tersebut.

Dalam hal ini, jika tindak meminjamkan adalah wajib, maka tiada motif lagi bagi tindak menjual, dan saluran air tersebut tidak lagi menjadi objek penjualan. Hal ini dikarenakan orang yang ingin membelinya tidak lagi perlu membelinya karena ia dapat meminjamnya secara gratis, di mana si pemilik saluran air wajib meminjamkan saluran airnya. Maka, kemungkinan penjualan dan diizinkannya penjualan secara hukum, meniscayakan ketidakwajiban tindak meminjamkan, yang dengan ini motif orang-orang berakal untuk membeli bisa tetap eksis.

Gambaran ini dieliminasi dengan adanya pandangan yang melihat kewajiban meminjamkan tidak membuat penjualan menjadi sia-sia (*laghwu*). Karena, seseorang terkadang tidak cukup dengan sekadar memanfaatkan (*intifa'*) apa yang diberikan secara gratis dengan meminjam, tetapi ia menginginkan untuk memiliki hak prioritas (hak *awwaliyah*) atas saluran air tersebut, seperti halnya pemilik sebelumnya yang sudah tidak lagi memerlukannya. Hak ini bisa berpindah melalui jual-beli.

Dengan demikian, kategori riwayat yang membolehkan penjualan saluran air tidak menegasikan kewajiban meminjamkan sama sekali. Terjadi pertentangan antara kategori teks yang membolehkan penjualan dan yang melarang dari makna sekunder (*madlul tsanawi*) yaitu larangan menjual saluran air. Dalam merekonsiliasikan pertentangan di antara kategori teks yang melarang penjualan dan yang mewajibkan tindak meminjamkan, kita harus melihat kemungkinan pelarangan terhadap penjualan tersebut memiliki dua arti. *Pertama,* hal itu adalah larangan hakiki terhadap penjualan dengan ucapan yang mutlak. *Kedua,* larangan terhadap penjualan adalah akibat dari wajibnya tindak meminjamkan. Artinya, ketika ada orang yang membutuhkan saluran Anda, Anda tidak boleh menjualnya melainkan hanya boleh meminjamkannya secara gratis. Maka, ini merupakan larangan menjual dalam masalah permohonan peminjaman, bukan larangan terhadap penjualan secara mutlak. Jika larangan tersebut memiliki arti yang pertama, terjadi pertentangan antara kategori ini dan kategori yang memperbolehkan penjualan. Tetapi, jika yang ia memiliki arti kedua, maka tidak terjadi pertentangan.

Pada dasarnya, *zhuhûr*[3] kategori teks yang memperbolehkan, lebih kuat daripada *zhuhûr* teks yang melarang penjualan dari kategori lain dengan arti (larangan) pertama, jika ia memiliki *zhuhûr* (larangan menjual saluran air) tersebut. Kita tidak akan menukil kebimbangan antara kedua makna atau *zhuhûr* pelarangan dalam makna kedua. Maka, kita lebih mengedepankan *zhuhûr* teks yang memperbolehkan.[4] Dari gabungan kedua kategori teks ini, kita mengambil kesimpulan bahwa pemilik saluran air wajib meminjamkan saluran airnya kepada orang lain (setelah si pemilik memenuhi kebutuhannya sendiri) secara gratis, dan diperbolehkan menjual saluran air yang mengakibatkan berpindahnya hak khusus dan hak prioritas kepada si pembeli.[]

APENDIKS XI

BARANG TAMBANG TERGOLONG TANAH

Barang tambang tergolong tanah, maksudnya adalah: dalam masalah hak milik, barang tambang diperlakukan seperti tanah. Karena argumentasi yang menjelaskan hak atas kepemilikan barang tambang bersifat nonverbal (*lubbi*),[1] maka kita tidak bisa bersandar pada kemutlakan argumentasi tersebut. Penggunaan *istishab*[2] tidak tepat kiranya, karena objek masalahnya lebih dari satu, sementara objek *istishab* hanya satu.

Namun, jika dikatakan bahwa riwayat-riwayat yang menjelaskan tentang *khums* barang tambang—yang mewajibkan si penambang (*mustahrij*) membayar *khums*—menunjukkan status si penambang sebagai pemilik barang tambang, maka argumentasi kepemilikan individu (*tamlik al fard*) atas barang tambang bersifat verbal (*lafdziya*), bukan nonverbal.

Saya memandang bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak pada posisi yang jelas dalam menerangkan aturan tentang tambang dan hak si penambang, sehingga tidak bisa dijadikan dasar bagi pelimpahan hak dimaksud. Riwayat tersebut hanya menjelaskan ketetapan *khums*

bagi seseorang yang mendapatkan barang tambang dengan jalan mengekstraksinya. Maka, berdasarkan riwayat-riwayat tersebut, mustahil melimpahkan hak kepemilikan atas tambang itu sendiri [beserta bahan-bahan yang belum diekstraksi] kepada si penambang. Pokok bahasan riwayat-riwayat tersebut adalah bahan-bahan tambang yang diekstraksi dari tambang, bukan apa yang masih terkandung di dalamnya.[]

APENDIKS XII

KEPEMILIKAN ATAS SEEKOR BURUNG DIDAPAT MELALUI PERBURUAN SEKALIPUN TIDAK DIKUASAI

Dalam salah satu kumpulan hadis sahih, Imam ar Ridhâ mengatakan, "Barang siapa berburu burung yang tidak diketahui pemiliknya dan tidak ada yang mengaku memilikinya, maka burung tersebut menjadi milik pemburu itu."[1] Riwayat ini mengindikasikan apa yang sebelumnya telah dijelaskan dalam buku ini. Riwayat ini mengungkap fakta bahwa buruan menjadi hak milik setelah diburu, baik diakuisisi (dikuasai) ataupun tidak. Dengan demikian, riwayat ini mencakup kasus di mana burung tidak berada dalam penguasaan si pemburu, sebagaimana telah dijelaskan dalam buku ini. Maknanya adalah, perburuan itu sendiri—sebagaimana halnya dengan akuisisi—menjadi sebab bagi pelimpahan hak milik. Hal ini dapat disandarkan pada teori yang memberi si pemburu hak untuk memanfaatkan peluang yang telah diciptakan kerjanya.[]

APENDIKS XIII

PERBEDAAN ANTARA KEPEMILIKAN YANG DIDAPAT MELALUI PERBURUAN DAN KEPEMILIKAN YANG DIDAPAT MELALUI AKUISISI

Dalil fikih tentang masalah ini adalah aplikasi riwayat Imam ash Shâdiq yang terdapat dalam kumpulan riwayat sahih, "Setiap orang menjadi pemilik burung yang diambilnya."[1] Aplikasi (*ithlaq*) riwayat ini mencakup burung yang sebelumnya sudah dimiliki oleh seseorang melalui perburuan, kemudian terlepas dan terbang.

Kemutlakan riwayat tersebut dibatasi oleh adanya riwayat lain, di antaranya adalah riwayat dari Muhammad ibnu Fudhail dan yang lainnya yang menyatakan, "Aku bertanya kepada Imam tentang burung merpati buruan seharga setengah atau satu dirham. Imam menjawab, 'Jika engkau mengetahui pemilik burung itu, maka kembalikanlah kepadanya.'"[2]

Saya memandang bahwa riwayat Muhammad ibnu Fudhail (dan selainnya), sekalipun menjadi pembatas (*qa'id*) bagi kemutlakan riwayat sebelumnya, namun kasusnya terkait dengan burung yang telah diakuisisi oleh pemilik sebelumnya. Hal itu berdasarkan konteks

(*qarinah*) ucapan Imam: "kembalikanlah kepadanya." Sesungguhnya, perintah (*amr*) 'mengembalikan' mengasumsikan pengetahuan bahwa burung itu sebelumnya berada di tangan (di bawah penguasaan) orang lain. Adapun asumsi bahwa pemburu beroleh hak milik atas buruannya dengan sekadar melakukan perburuan tanpa akuisisi—seperti gambaran yang telah dijelaskan—tidak sesuai dengan teks yang ada dalam riwayat Mu<u>h</u>ammad ibnu Fudhail, karena dalam bila begitu pengembalian tidak aplikatif.

Setelah melihat riwayat pertama dan riwayat Mu<u>h</u>ammad ibnu Fudhail, kita dapat ,menyimpulkan: *Pertama*, burung yang sebelumnya telah dimiliki seseorang yang memburu dan menguasainya, maka ia tidak halal bagi orang yang memburunya untuk kali kedua. *Kedua*, apabila burung tersebut dimiliki dengan sekadar diburu, maka dihalalkan bagi orang lain untuk memburunya.[]

APENDIKS XIV

BEBERAPA ISU SEPUTAR KEPEMILIKAN PRIVAT

Pembahasan ini terdiri atas tiga bagian.

Pertama, ketika seseorang mengakuisisi sesuatu, kemudian diberikan kepada orang kedua secara cuma-cuma, ini harus dibedakan dari kontrak representasi (perwakilan) ataupun kontrak upah. Apakah orang kedua bisa memiliki sesuatu itu ataukah tidak?

Pertanyaan tersebut bisa dijawab setelah kita memahami hubungan antara akuisisi dengan orang yang tidak secara langsung terlibat dalam akuisisi tersebut. Hubungan ini bisa eksis dengan adanya keinginan orang pertama yang memiliki kekuasaan atas harta tersebut, untuk memberikan kesempatan agar orang kedua dapat menguasai dan memanfaatkannya. Maka, kepemilikan orang pertama atas harta membuat harta tersebut terkait dengannya yang kemudian sifat ini akan dilekatkan kepada orang kedua.

Namun, orang kedua tidak bisa menjadi pemilik harta tersebut, karena secara fikih tidak ditemukan faktor-faktor yang bisa dijadikan justifikasi kepemilikan selain orang pertama atas harta yang diberikan tanpa disertai kontrak upah maupun representasi. Akuisisi tersebut bisa

menjadi justifikasi bagi kepemilikan orang pertama tapi tidak berlaku untuk yang lainnya. Karena orang kedua bukanlah orang pertama, maka dalam hal ini tidak ada perpindahan kepemilikan, baik pemberian materinya maupun pemberian yang didasari tujuan pemanfaatan apa yang dimilikinya. Berdasarkan kedua asumsi tersebut, tidak terdapat justifikasi bagi kepemilikan orang kedua atas harta yang diserahkan padanya.

Asumsi pertama, yang disusun dari sisi materi akuisisi, mengklaim bahwa materi akuisisi dapat menjadi sebab yang memadai bagi kepemilikan. Namun orang kedua tidak melakukan tindak menguasai sedikit pun, sehingga dengan cara itu ia dapat memiliki harta tersebut. Demikian pula dengan asumsi kedua, karena penguasaan merupakan unsur dasar bagi sebab kepemilikan dalam bentuk apa pun. Hal itu tidak didapatkan pada orang kedua.

Perbedaan kecil di antara kedua asumsi tersebut terletak pada orang pertama (*al haiz al mubasyir*) yang bermaksud memberikan kepemilikannya kepada orang kedua. Dalam hal ini, berdasarkan asumsi pertama, orang kedua menjadi pemilik, karena sisi materi dari pemberian tersebut telah terwujud darinya. Sementara menurut asumsi kedua, ia tidak memilikinya.

Kedua, ketika seseorang mewakilkan akuisisi kepada yang lain, maka terjadi relasi representasi antara wakil dan yang mewakilkan. Hal ini paralel dengan asumsi terdahulu dengan menambahkan asumsi representasi. Sebagaimana pembahasan sebelumnya, tidak ada kepemilikan orang kedua pada asumsi terdahulu. Di sini masalah terpusat pada sebab representasi bagi kepemilikan orang yang mewakilkan atas kekayaan alam yang diakuisisi yang diserahkan kepada wakilnya.

Hal yang dijadikan justifikasi dari sebab tersebut adalah tindakan wakil dengan representasi yang diterimanya dari yang mewakilkan

(*muwakil*). Maka, akuisisi wakil merupakan akuisisi yang juga dilakukan oleh orang yang mewakilkan. Seperti halnya jual-beli yang dilakukan wakil adalah jual-beli bagi yang mewakilkan. Maka dengan hal itu, sempurnalah sebab kepemilikan bagi yang mewakilkan.

Menanggapi pandangan di atas, relasi perbuatan wakil dengan yang mewakilkan berada dalam kategori konvensi (*i'tibari*) seperti jual-beli, hadiah, maupun kontrak upah, bukan dalam kategori kreasional (*takwini*). Maka dengan representasi tersebut, jika wakil menjual sebuah buku, yang mewakilkan disebut juga sebagai penjual buku itu. Namun ketika wakil mengunjungi seseorang, yang mewakilkan tidak bisa dikatakan sebagai orang yang mengunjunginya. Hal ini dikarenakan relasi kunjungan termasuk kategori kreasional. Ini berbeda dengan relasi jual-beli yang bersifat konvensi, yang bisa diperluas melalui *urf* dengan adanya delegasi tersebut. Adapun akuisisi, kapasitasnya merupakan penguasaan eksternal, termasuk kategori kunjungan yang tidak bisa dilekatkan pada bukan pengunjung. Hal tersebut hanya hak delegasi, bukan seperti jual-beli dan hadiah.

Atas dasar ini, representasi dalam kategori konvensi disahkan melalui adanya berbagai argumentasi. Sebagaimana jual-beli dan sejenisnya dari transaksi mengikuti berbagai kaidah, dalam masalah itu cukup argumentasi primer (*al adalah al awwaliah*) yang bersifat umum seperti dalil sahnya penjualan dari pemiliknya. Karena representasi tersebut secara faktual membentuk resultan berupa relasi antara wakil dan yang mewakilkan. Relasi ini merupakan determinasi dari kemutlakan argumentasi primer yang menunjukkan sahnya jual-beli, tanpa membutuhkan dalil *syar'i* khusus bagi sahnya representasi.

Dalam kategori kreasional, hak representasi seorang wakil tidak mengalami perluasan. Dalam kacamata *syar'i*, sahnya representasi dengan perbuatan wakil menempati posisi orang yang mewakilkan

membutuhkan dalil khusus. Hal ini tidak cukup dengan argumentasi primer saja.

Tidak ada kemutlakan[1] dalam hadis-hadis *wikalah*, di mana tidak ada dalil dari syariat yang menjelaskan kemutlakan masalah perwakilan. Dalam masalah akuisisi tidak didapatkan dalil khusus, maka dalam masalah ini representasi dalam kategori kreasional dieliminasi.[2]

Ketiga, ketika seseorang mengupah orang lain untuk melakukan akuisisi atas harta yang halal (*hiyazah al mubahat*), apakah ia memiliki apa yang diakuisisi oleh orang yang diupahnya?

Jawaban atas pertanyaan di atas dibagi menjadi dua kategori. Pertama tentang pengupahan yang berhubungan dengan salah satu bagian dari harta yang akan diakuisisi. Hubungan antara pengupah dan yang diupah, di mana pengupah memiliki sebagian dari harta akuisisi yang akuisisinya dilakukan oleh yang diupah. Kategori kedua, sewa menyewa yang berhubungan dengan akuisisi, tanpa membaginya pada bagian tertentu atau seluruh dari harta yang diakuisisi.

Pada kategori pertama, kontrak upah berhubungan dengan akuisisi bagi pengupah. Di sini ada dua bentuk. *Pertama*, yang diupah berusaha mengakuisisi sebagian dari harta, misalnya untuk dirinya sendiri. *Kedua*, orang yang diupah berniat mengakuisisi harta tersebut untuk pengupah sesuai dengan perjanjian.

Berdasarkan bentuk pertama, tidak diragukan bahwa pengupah tidak berhak memiliki harta yang diakuisisi oleh yang diupah, karena akuisisi yang terjadi bukanlah sesuatu yang dimiliki olehnya. Selain itu, hal tersebut juga disandarkan pada dokumen kontrak upah. Berdasarkan bentuk kedua kategori pertama, ketika yang diupah mengakuisisi harta sesuai dengan kontrak upah, maka secara fikih tidak ada perbedaan dengan pembahasan pada kategori kedua, kontrak upah yang terkait dengan akuisisi itu sendiri. Di sini tidak ditemukan alasan

bagi pengupah untuk memiliki harta yang telah diakuisisi oleh orang yang diupahnya, kecuali kontrak upah. Dasar tersebut telah dikemukakan dalam bentuk kedua dari kategori pertama. Seandainya diasumsikan bahwa pengupah berhak memiliki harta yang diakuisisi oleh orang yang diupahnya, maka hal itu dapat diterima berdasarkan kontrak upah. Dasar pemikiran semacam ini sama dengan kategori kedua. Maka pembahasan difokuskan pada asumsi kedua dari kategori pertama dan kategori kedua tentang apakah kontrak upah bisa menjadi sebab bagi kepemilikan pengupah atas kekayaan alam yang diakuisisi oleh orang yang diupahnya.

Secara fikih sudah jelas bahwa makna primer (*al madlul al ibtida'i*) dari kontrak sewa dan peran pokoknya adalah pemberian kepemilikan manfaat barang sewaan dari pemilik, seperti tinggal di rumah sewaan dan manfaat orang yang disewa (diupah) dalam kontrak upah. Manfaat tersebut adalah perbuatannya dari segi apa yang dilakukan sesuai dengan kontrak, sebagaimana penyewa rumah mengambil manfaat dari tempat tinggal sewaan.

Dalam kajian ini, secara mendasar apa yang dimiliki oleh pemilik adalah perbuatan orang yang disewa, akuisisi yang dilakukan sesuai dengan kontrak. Adapun objek akuisisi berupa harta bila diasumsikan menjadi milik penyewa, hal tersebut bukanlah makna langsung dari kontrak sewa, namun ia merupakan hasil kepemilikannya dari akuisisi. Secara fikih, akuisisi melazimkan kepemilikan objeknya atau harta yang diserahkan. Lalu, apakah akuisisi dalam kontrak sewa (upah) bisa menjadi sebab atau kelaziman bagi kepemilikan harta yang diakuisisi?

Dalam pembahasan ini, terdapat beberapa hal yang bisa dijadikan pegangan dalam memberikan justifikasi bagi sebab-akibat ini. Ini sekaligus sebagai argumentasi bagi kepemilikan pengupah dari akuisisi yang dilakukan oleh orang yang diupah, sebagai sebab dalam kepemilikannya atas harta yang diserahkan oleh orang yang diupah.

Sebagaimana disebutkan dalam *Al Jawahir* dan yang lainnya, harta hasil akuisisi adalah hasil dari akuisisi yang dimiliki oleh pengupah. Maka ia memiliki harta hasil akuisisi berdasarkan kepemilikannya atas proses akuisisi, karena pemilik asli merupakan pemilik hasil-hasilnya.

Argumentasi ini terdiri atas dua penjelasan. *Pertama*, harta hasil akuisisi merupakan bagian dari akuisisi yang dikuasai oleh pengupah. Korelasinya seperti buah dengan pohonnya. Kepemilikan atas buah disebabkan kepemilikan atas pohonnya. Demikian pula, seorang pengupah memiliki kayu yang diambil dari hutan yang diserahkan oleh orang yang diupahnya. Ini disebabkan kepemilikannya atas akuisisi yang dieksekusi oleh orang yang diupah. *Kedua*, akuisisi sebagaimana hasil jahitan yang dimiliki karena kepemilikan atasnya. Demikian pula halnya dengan hasil akuisisi setelah penetapan *syar'i* (Tuhan) menjadikannya sebagai sebab. Ia dimiliki karena kepemilikan atas akuisisi. Hasil tersebut kadang berupa model, kadang berupa barang. Keduanya tidak berbeda karena manfaat segala sesuatu sesuai dengan kadar sesuatu tersebut.

Tampaknya klaim di atas tidak bisa dijustifikasi karena adanya kejelasan perbedaan relasi antara harta hasil akuisisi dan proses akuisisi, dengan hubungan antara buah dan pohonnya. Buah merupakan hasil alami dari pohon tersebut. Sedangkan kayu yang diakuisisi bukanlah hasil dari proses akuisisi dengan justifikasi apa pun. Yang dihasilkan dari akuisisi ialah keberadaan kayu di bawah penguasaan dan bukan kayu itu sendiri. Tapi ada dalil yang menunjukkan bahwa orang yang memiliki sesuatu, ia juga memiliki hasilnya, seperti hasil pohon dan telur ayam. Adapun *nama'* dalam makna metaforis, kadang bisa dimaksudkan sebagai kayu yang diserahkan. Maka tidak ada dalil atas penguasaannya melalui akuisisi. Penjelasan tersebut ditolak dengan adanya beberapa keberatan.

Pertama, efek jahitan bukan sesuatu yang dimiliki dengan kontrak sewa (upah). Jika seseorang menyewa seorang penjahit untuk menjahit sepotong kain guna dijadikan baju, maka ia tidak memiliki hasil jahitan—yaitu model khusus yang dengannya kain tersebut menjadi baju—karena kontrak sewa. Ia memiliki bentuk tersebut karena kepemilikannya atas kain yang sudah terwujud sebelum kontrak sewa terjadi. Kepemilikan materi dalam pandangan syariat adalah kepemilikan keseluruhan yang mana model tercakup di dalamnya, sehingga tidak ada kepemilikan yang mandiri dari modelnya.

Oleh karena itu, jika sepotong kain bukan milik penyewa, tetapi milik orang lain yang diberikan kepadanya untuk dipakai, maka penyewa tidak memiliki bentuk baju dengan kontrak sewa. Artinya, efek perbuatan pemilik—seperti bentuk maupun model—menjadi milik penyewa, ketika materi menjadi milik penyewa pada tahapan sebelumnya atas dasar kontrak sewa. Dalam kajian ini, kayu yang diserahkan tidak dimiliki oleh penyewa sebelum terjadi sewa-menyewa, tetapi termasuk pemberian secara umum. Maka analogi jahitan tidaklah tepat, karena adanya perbedaan.

Kedua, efek dari akuisisi terhadap bentuk yang dihasilkan dari jahitan, tidak bisa disamakan dengan kayu, karena kepemilikan kayu secara syariat merupakan hasil dari akuisisi. Sedangkan kepemilikan harta hasil akuisisi sama seperti model yang dihasilkan dari jahitan. Jika kita ingin menganalogikan antara akuisisi dengan jahitan, dengan mengabaikan sanggahan pertama, maka kita akan menghasilkan kesimpulan bahwa penyewa memiliki 'kepemilikan kayu' dan bukan kayu itu sendiri. Hal ini jelas tidak benar.

Yang dimiliki penyewa (pengupah) ketika ia mengupah seseorang untuk melakukan akuisisi, adalah akuisisinya. Maka, penyewa bisa memiliki kayu hasil akuisisi dengan akuisisi pemilik (pengakuisisi).

Terdapat beberapa keberatan atas klaim tersebut. *Pertama*, kepemilikan penyewa atas akuisisi orang yang disewa menambah akuisisi kepada penyewa dengan penambahan kepemilikan. Hal ini tidak dalam ukuran penambahan perbuatan kepada pelakunya, di mana penyewa menjadi orang yang mengakuisisi dengan akuisisi yang dilakukan oleh orang yang disewanya. Apa yang menjadi sebab kepemilikan seseorang atas harta, adalah keberadaannya sebagai orang yang mengakuisisi, bukan sebagai pemilik atas akuisisi yang dilakukan. *Kedua,* jika kita sudah menerima bahwa hasil akuisisi menjadi milik penyewa disebabkan kepemilikannya atas akuisisi, maka tidak ada gunanya. Karena dalil kepemilikan akuisisi bukanlah dalil verbal yang memiliki kemutlakan. Ia adalah dalil nonverbal yang terbatas kadar keyakinannya.

Adapun klaim *ijma'* bahwa penyewa memiliki apa yang diakuisisi oleh orang yang disewanya, klaim ini tidak kuat kebenarannya. Seandainya kita menerima hal itu, maka *ijma'* tersebut tidak akan cukup untuk membuktikan kepemilikan dalam kajian ini. Ini dikarenakan adanya asumsi mayoritas ahli *ijma'* berdasarkan keyakinan bahwa kaidah-kaidah sewa-menyewa menuntut hal itu terhadap keyakinan mereka yang terbentuk antara kepemilikan akuisisi dan kepemilikan objeknya. Sementara kita tidak menetapkan dasar tersebut, maka *ijma'* bukan sesuatu yang *ta'abbudi.*

Ketiga, As Sirah al Uqala'iah atau *urf* umum, meyakini ditetapkannya kepemilikan penyewa atas harta yang diakuisisi oleh pemilik (orang yang disewa).

Klaim tersebut dinegasikan dengan adanya kenyataan bahwa *sirah* ini tidak didukung berbagai bukti yang memadai. Baik bukti mengenai keberadaan, kelanjutan, dan penyebarannya pada periode *tasyri'* yang sampai kepada derajat mengungkap pengesahan, dengan tidak adanya negasi dari Maksumin terhadapnya.

Jika kita meyakini *sirah* ini dan bagaimana cara berargumentasi dengannya, ia menunjukkan perkara-perkara yang tercakup olehnya. Karena *sirah* tersebut merupakan dalil nonverbal, maka tidak mungkin berargumentasi dengannya. Kecuali ketika orang yang disewa berkehendak dengan akuisisinya bahwa apa yang dilakukan menjadi milik penyewa. Jika orang yang disewa mengakuisisi harta dan tidak meniatkannya buat penyewa, maka *sirah* tidak mencakup masalah ini, karena gambaran masalah ini tidak memberikan sesuatu yang meyakinkan dari *sirah* tersebut.

Keempat, klaim signifikansi keumuman dan kemutlakan sahnya sewa-menyewa berkenaan dengan masalah yang dibahas, menunjukkan signifikansi komprehensif dengan pengesahan sewa-menyewa serta signifikansi identik dengan penguasaan penyewa atas harta hasil akuisisi dari orang yang disewa. Jika tidak demikian, maka sewa-menyewa tersebut akan sia-sia dan tidak memberi manfaat bagi penyewa, yang akan gugur dengan sendirinya. Sehingga sahnya sewa-menyewa memiliki kelaziman penguasaan penyewa atas harta tersebut.

Namun klaim ini disanggah dengan adanya beberapa keberatan. *Pertama,* pemanfaatan penyewa atas perbuatan orang yang disewa tidak terbatas kepada penguasaannya atas harta hasil akuisisi. Terkadang hal ini berhubungan dengan maksud *uqala* terhadap akuisisi itu sendiri, seperti penebangan pohon dari hutan atau dengan penguasaan pemilik. Maka sewa-menyewa tidaklah sia-sia. *Kedua,* jika diterima bahwa sewa-menyewa itu keluar secara *takhashush* (tidak ada hubungannya dengan masalah yang dikaji) dan *takhshish* (ada hubungannya dengan masalah, tapi lebih bermaksud menyempitkan dalil umum) dari dalil-dalil pengesahan sewa-menyewa, maka tidaklah benar berpegang pada dalil-dalil tadi untuk membuktikan pengesahan sewa-menyewa, apalagi untuk membuktikan kepemilikan penyewa atas harta tersebut. Ini dikarenakan hal itu berarti berpegang pada yang

umum maupun mutlak dalam kerancuan ekstensi (*as subhah al mishdaqiah*).

Selain kedua tanggapan tersebut, terdapat keraguan terhadap adanya kemutlakan bagi dalil-dalil sewa-menyewa, karena hadis-hadis sahih tentang sewa-menyewa tidak dalam bentuk mutlak menjelaskan dasar sahnya penyewaan. Ayat *"penuhilah akad-akad itu"*[3] menunjukkan kelaziman, bukan pengesahan. Ayat tersebut tidak menunjukkan signifikansi komprehensif (*muthabiqiah*) maupun identik (*iltizamiah*). Selain itu, dalam firman-Nya yang lain, frase *"kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka"*[4] hanya mencakup penyewaan yang menunjukkan kontrak jual-beli dan tidak mencakup semua kontrak kepemilikan (*al uqud at tamlikiah*).

Kelima, riwayat Imam Shâdiq, "Barang siapa yang menyewakan dirinya, maka ia telah mengharamkan rezeki atas dirinya,"[5] menunjukkan bahwa penyewa memiliki apa yang diakuisisi oleh orang yang disewa. Jika tidak, maka ucapan ini tidak akan menunjukkan kemutlakan, serta tidak akan bisa diterapkan pada "siapa yang menyewakan dirinya" dalam akuisisi dan yang lainnya. Maka kemutlakan teks tersebut menunjukkan kepada semua orang yang disewa bahwa harta hasil akuisisi dimiliki oleh penyewa, bukan orang yang disewa.

Menanggapi pandangan ini, terdapat sanggahan terhadapnya selain perbedaan asumsi dalam makna teks. Sanad riwayat tersebut tidak sahih dan semua jalur hadisnya tidak valid, maka tidak bisa dijadikan sandaran.

Berdasarkan penjelasan tersebut, kepemilikan penyewa atas usaha akuisisi dari orang yang disewanya tidak menjadi sebab adanya hak kepemilikan bagi penyewa atas harta hasil akuisisi orang yang disewa.[6][]

APENDIKS XV

KEPEMILIKAN MELALUI AKUISISI

Dikatakan dalam salah satu pendapat terbaik bahwa kekayaan alam yang diakuisisi oleh orang pertama dan diserahkan kepada orang kedua, maka orang kedualah yang memilikinya. Hal ini bukan karena yang melakukan akuisisi adalah representasi atau orang yang diupah oleh orang kedua untuk melakukan hal tersebut. Status orang kedua sebagai penerimalah menjadi sebab bagi kepemilikannya. Dalil kepemilikan melalui akuisisi adalah *sirah.* Dengan kata lain, *sirah* tersebut membuktikan kepemilikan penerima baik sebagai yang diberi maupun yang selainnya. Maka kepemilikan penerima bukan karena ia yang mengakuisisi, sehingga disanggah oleh pembahasan sebelumnya. Pada kategori pertama dari apendiks ketiga belas dikemukakan bahwa penerima bukanlah pelaku akuisisi yang mewakili maupun pengupah, sebagaimana telah disanggah oleh pembahasan yang lalu. Dalam dua kategori terakhir dari apendiks sebelumnya, kontrak representasi maupun kontrak upah tidak menuntut hal itu.

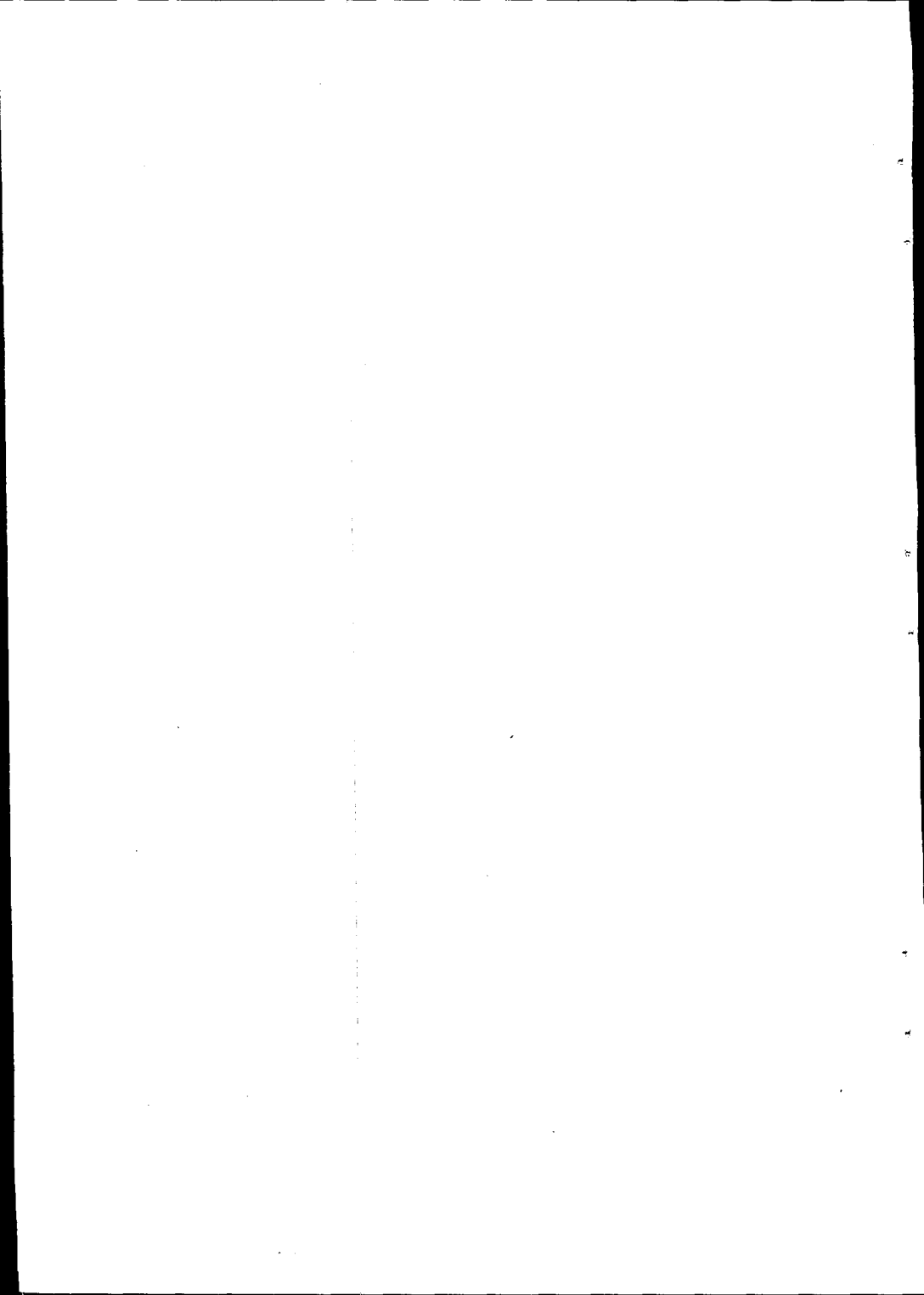
Jika perkara di atas sempurna, maka orang yang bukan pelaku akuisisi bisa memiliki harta akuisisi jika pelaku akuisisi bermaksud menyerahkan harta yang diakuisisinya kepadanya. Namun jika tidak

demikian, maka pelaku tidak bisa memiliki harta akuisisi dan tidak ada pembenar bagi kepemilikannya atas harta tersebut, baik sebagai wakil ataupun orang yang diupah untuk bekerja (*ajir*) bagi pengupah. Karena kita ketahui pada apendiks sebelumnya bahwa sahnya representasi pada perkara-perkara kreasional membutuhkan dalil khusus, namun hal itu tidak didapatkan di sini. Kontrak perniagaan bisa mengakibatkan kepemilikan pengupah (*musta'jir*) disebabkan pemberian upah karena perbuatan orang yang diupah, bukan disebabkan objek akuisisi maupun harta tersebut.[1][]

APENDIKS XVI

OBSERVASI SEPUTAR TEKS KHUSUS

Diyakini bahwa justifikasi yang ada dalam teks yang menyatakan bahwa ini dijamin dan itu tidak dijamin, maksudnya adalah: pendapatan tanpa kerja atau usaha yang dilakukan sebelumnya, tidak dibenarkan jika terjamin—seperti perbedaan antara dua upah. Namun, jika tidak terjamin, maka ia dibenarkan. Contohnya adalah surplus kompensasi atau persentase yang didapat perantara.

Pernyataan ini valid—dalam batas tertentu—dalam menjelaskan justifikasi tersebut. Diperlukan bahasan lain untuk menjelaskan masalah ini secara lebih terperinci.[]

CATATAN-CATATAN

Pengantar Penulis untuk Edisi Pertama

[1] Dalam hal ini, kita harus memperhatikan bahwa banyak teori ilmiah ekonomi memiliki sikap yang sangat negatif sekaitan dengan persoalan doktrin, sebagaimana teori-teori yang menjelaskan berbagai persoalan kehidupan ekonomi yang dikemukakan dalam kerangka doktrinal yang kokoh. Pandangan doktrinal secara langsung dipengaruhi oleh teori-teori yang berhubungan dengan persoalan-persoalan umum dalam bidang ekonomi, bukan dengan persoalan-persoalan relatif yang dikemukakan dalam kerangka partikular ini atau itu.

[2] Sebuah istilah dalam perekonomian di mana seseorang menginvestasikan modalnya dalam sebuah usaha namun tidak ikut terlibat dalam pengelolaannya. [*penerj.*]

[3] Sejenis kesepakatan pembagian hasil panen selama masa sewa lahan pertanian/perkebunan yang dibatasi dalam masa panen satu tahun (hukum keislaman).

[4] Sejenis perjanjian bagi hasil panen yang bersifat sementara (hukum keislaman).

[5] *Ijtihâd* merupakan perumusan mengenai fatwa yang bersifat mandiri dalam sebuah persoalan teologis atau legal (hukum keislaman).

[6] *Mujtahid* merupakan perumus putusan independen dalam persoalan-persoalan teologis maupun legal.

Bagian I: Bab 1. Usaha Penemuan Doktrin Ekonomi Islam

Doktrin Ekonomi dan Islam

[1] Penjelasan modern pertama tentang upah, yakni *subsistence theory*, menekankan bahwa konsumsi yang dibutuhkan untuk bertahan hidup dan

memelihara populasi pekerja adalah faktor utama yang menentukan level upah. Teori ini dicetuskan oleh para ekonom merkantilis, dijabarkan oleh ekonom Skotlandia Adam Smith (1723-1790), dan disempurnakan oleh ekonom Inggris David Ricardo (1772-1823). [*peny.*]

[2] *Law of diminishing returns* adalah hukum ekonomi yang menyatakan bahwa peningkatan kuantitas satu faktor produksi (seperti tanah, buruh, atau kapital)—tanpa adanya perubahan pada faktor-faktor lain—dalam proses produksi akan mengarah kepada tambahan (pertumbuhan) hasil yang semakin berkurang. [*peny.*]

[3] *Law of supply and demand* adalah hukum ekonomi yang menyatakan bahwa peningkatan kuantitas suplai suatu komoditas, sementara permintaannya dan faktor-faktor lainnya tetap, akan menurunkan harga komoditas tersebut, begitu pula sebaliknya. Juga bila kuantitas permintaan akan suatu komoditas meningkat, sementara suplainya dan faktor-faktor lainnya tetap, hal ini akan menaikkan harga komoditas tersebut, begitu pula sebaliknya. [*peny.*]

[4] David Ricardo berargumen bahwa tingkat upah ditentukan oleh biaya yang dibutuhkan para buruh untuk mempertahankan hidup dan yang memungkinkan tersedianya para pengganti mereka (regenerasi). Tingkat upah tidak bisa jauh menyimpang dari level itu. Ia mengatakan, jika pendapatan para buruh di bawah level itu, maka tenaga kerja tidak akan bereproduksi (para buruh enggan memiliki anak karena kesulitan hidup). Hal ini akan menyebabkan kelangkaan tenaga kerja di kemudian hari, yang otomatis—sesuai dengan hukum suplai dan permintaan—akan menaikkan tingkat upah. Jika pendapatan mereka di atas level itu, maka akan terjadi peningkatan kelahiran anak-anak kelas pekerja. Hal ini akan meningkatkan suplai tenaga kerja di kemudian hari, yang otomatis—sesuai dengan hukum suplai dan permintaan—akan menurunkan tingkat upah. [*peny.*]

[5] Teori demokratik Jean Jacques Rousseau (1712-1778) menekankan kewajiban warga negara untuk menciptakan suatu masyarakat moral di mana kehendak serta kebaikan dan kepentingan umum mengatasi kehendak partikular dan kepentingan pribadi. [*peny.*]

[6] Pajak kesetimbangan adalah jenis pajak yang diberlakukan demi pemerataan kekayaan, misalnya zakat. [*peny.*]

[7] Pajak perang suci (jihad) adalah harta pampasan perang yang dibagikan di antara para mujahid (orang yang berjihad). [*peny.*]

[8] *"Milik Allah-lah semua yang ada di langit dan di bumi. Dan [pengetahuan] Allah Maha Meliputi segala sesuatu"* (Q.S. an Nisâ` [4]: 126).

[9] *"Manusia itu adalah umat yang satu. [Setelah timbul perselisihan,] maka Allah mengutus para nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan"* (Q.S. al Baqarah [2]: 213).

"Manusia dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih" (Q.S. Yunus [10]: 19).

[10] *Hauzah* adalah sebutan untuk daerah atau kota yang dikhususkan menjadi

tempat belajar-mengajar (semacam kota universitas), seperti Qum di Iran atau Najaf di Irak. [*peny.*]

[11] Atas dasar ini disimpulkan bahwa tindakan di atas tidaklah terlarang (*nahy tahrîm*) namun dibenci (*nahy karâhah*), karena dipandang tidaklah patut pemilik sumur dilarang mengambil keuntungan dari sumurnya di setiap saat dan di setiap tempat.

[12] Jadi, seorang *mujtahid* tidak bisa mengklaim bahwa hasil *ijtihâd*-nyalah yang paling benar (mencerminkan kehendak *syarî'ah*). Karena berbagai hasil *ijtihâd* lain—selama *ijtihâd*-nya dilakukan dengan prosedur yang benar—juga dipandang *syar'î* dan islami. [*peny.*]

Bab 2. Teori Distribusi Praproduksi (1)

Aturan-aturan Hukum (*AHKÂM*)

[1] Juga disebut sebagai prinsip kepemilikan multilapisan (*principle of multifold ownership*). [*peny.*]

[2] Para fakih (yuris) sepakat bahwa tanah yang merupakan tanah garapan saat dianeksasi Islam adalah milik seluruh Muslim. Kepemilikan pribadi tidak diizinkan. Hasil dan keuntungan yang didapat dari tanah ini, secara prinsip, menjadi milik umat. Para pekerja atau penggarap yang mengeksploitasi tanah tersebut harus membayar bea kepada negara seolah mereka menyewanya. Bea sewa itu disebut *kharâj*, dan tanah tersebut diklasifikasikan sebagai tanah *kharâj*. Tanah *kharâj* berada di bawah kendali publik. Kendali dalam kasus ini berbeda dari nasionalisasi. [*peny.*]

[3] Kata *fay'* di sini berarti pampasan perang yang Allah anugerahkan kepada seluruh Muslim. Karena itu, semua Muslim memiliki hak atasnya, dan tidak seorang pun—sebagai seorang individu—yang dapat menguasainya. [*ed.*]

[4] *Jizyah* adalah pajak yang dikenakan atas non-Muslim. [*peny.*]

[5] Satu *cubit* sama dengan panjang lengan dari siku sampai ujung jari tengah, sekitar 18 inci (45,7 cm). Jadi, menurut perkiraan kasar, 1 *farsakh* = 12.000 *cubit* = 216.000 inci = 548.400 cm (5,484 km). [*peny.*]

[6] Jadi, menurut perhitungan, 1 *farsakh* = 9.000 *cubit* = 162.000 inci = 411.300 cm (4,113 km). [*peny.*]

[7] Lihat Apendiks II.

[8] Lihat Apendiks III.

[9] Yang dimaksud dengan Imam Ahlulbait adalah dua belas Imam dari keluarga Nabi Muhammad saw., yakni: Imam 'Alî ibnu Abî Thâlib, Imam Hasan ibnu 'Alî al Mujtaba, Imam Husain ibnu 'Alî asy Syahîd, Imam 'Alî ibnu Husain Zainal 'Âbidîn, Imam Muhammad ibnu 'Alî al Bâqir, Imam Ja'far ibnu Muhammad ash Shâdiq, Imam Mûsâ ibnu Ja'far al Kâzhim, Imam 'Alî ibnu

Mûsâ ar Ridhâ, Imam Muhammad ibnu 'Alî at Taqî al Jawâd, Imam 'Alî ibnu Muhammad al Hadî an Naqî, Imam Hasan ibnu 'Alî az Zakî al Askarî, Imam Muhammad ibnu Hasan al Qâ'im al Mahdî. [*peny.*]

[10] Lihat Apendiks IV.

[11] Lihat Apendiks VI.

[12] Lihat Apendiks VII.

[13] Hadis yang diriwayatkan oleh Al Kabûlî dan hadis sahih yang diriwayatkan oleh Mu'âwiyah ibnu Wahb tidak bisa dipandang bertentangan dengan riwayat yang disampaikan oleh Al Halabî dari Imam ash Shâdiq, di mana Al Halabî menyatakan bahwa ia bertanya kepada Imam, "Seseorang yang mendatangi sebidang tanah mati, lalu ia menghidupkannya, membuat pengairan, menggarapnya, dan menanaminya; apa kewajibannya?" Imam menjawab, "[Membayar] *shadaqah*." Kemudian Al Halabî bertanya, "Lalu, bagaimana jika orang itu mengetahui pemilik tanah tersebut?" Imam menjawab, "Biarkan ia membayar kewajibannya kepada si pemilik tanah tersebut."

Hal ini dikarenakan dalam riwayat Al Halabî, yang sudah jelas hanyalah fakta bahwa ada sebidang tanah yang terbengkalai dan tidak tergarap. Ini lebih umum ketimbang keadaan di mana tanah menjadi mati karena diabaikan oleh pemiliknya. Sementara hadis sahih yang diriwayatkan oleh Mu'âwiyah ibnu Wahb lebih spesifik. Di sana dinyatakan bahwa si pemilik awal mengabaikan tanah tersebut sehingga tanah tersebut menjadi tanah mati. Keadaan ini lebih spesifik, di mana karena si pemilik awallah tanah tersebut menjadi tanah mati.

[14] Jika teks hukum ini dibandingkan dengan teks-teks hukum yang diriwayatkan oleh Mu'âwiyah ibnu Wahb dan Al Kabûlî, kita dapat melihat bahwa dalam teks Syahîd ats Tsânî amatlah jelas dinyatakan: ketika sebidang tanah menjadi tanah mati, maka hubungan antara tanah tersebut dengan individu [yang dulu menghidupkannya] berakhir selamanya.

Dua teks sebelumnya (riwayat Mu'âwiyah ibnu Wahb dan Al Kabûlî) mengizinkan pihak (individu) lain mana pun untuk menghidupkan tanah tersebut, lalu menguasainya, setelah menjadi sebidang tanah mati akibat diabaikan oleh pemiliknya. Namun kedua teks itu tidak mengindikasikan pemutusan hubungan secara permanen antara tanah tersebut dengan pemilik awalnya setelah tanah itu menjadi tanah mati. Keduanya dapat ditafsirkan bahwa si pemilik awal tetap memiliki hak atas tanah tersebut dan hubungan dengannya meski telah menjadi tanah mati, sampai derajat di mana si pemilik awal memiliki hak untuk diprioritaskan dalam hal menghidupkannya kembali ketika ada orang lain yang berkompetisi dengannya dalam menghidupkan kembali tanah tersebut. Hak untuk diprioritaskan ini tetap menjadi si pemilik awal selama tidak ada seorang pun yang mendahuluinya dalam menghidupkan kembali tanah tersebut. Namun, hubungan antara si pemilik awal dengan tanah tersebut terputus jika ada orang lain yang menghidupkan kembali tanah itu pada periode ketika si pemilik awal mengabaikan tanah tersebut.

Jadi, berdasarkan teks hukum Syahîd ats Tsânî, hak individu atas sebidang tanah berakhir sepenuhnya ketika tanah tersebut menjadi tanah mati.

Namun, berdasarkan dua teks lainnya kita dapat menafsirkan bahwa hak individu atas tanah tersebut tetap berlaku sampai derajat tertentu [di mana ia menjadi pihak yang diprioritaskan dalam hal menghidupkan kembali tanah itu]. Ia hanya kehilangan hak mencegah pihak lain mengambil manfaat dari tanah itu.

Perbedaan dua penafsiran ini akan terlihat dampak praktisnya dalam kasus di mana individu yang mengabaikan sebidang tanah sehingga menjadi tanah mati, meninggal dunia sebelum ada orang lain yang menghidupkan kembali tanah tersebut. Menurut opini Syahîd ats Tsânî, tanah tersebut tidak dapat diwariskan kepada ahli waris individu tadi. Hubungan antara individu tadi dengan tanah tersebut berakhir sepenuhnya ketika tanah itu menjadi tanah mati, jadi tanah itu tidaklah termasuk harta warisan. Tetapi, berdasarkan opini kedua, tanah tersebut diwariskan, dalam pengertian bahwa ahli waris individu tadi mendapatkan hak yang sama seperti yang dimiliki oleh individu itu dalam kaitannya dengan tanah tersebut, yakni hak yang tetap dimiliki oleh individu tadi setelah tanah tersebut menjadi tanah mati (hak untuk diprioritaskan dalam hal menghidupkan kembali tanah itu).

Selanjutnya, diskusi kita akan didasarkan pada opini dan pandangan Syahîd ats Tsânî.

[15] Di samping prinsip kepemilikan ini, pada kasus-kasus tertentu memang berlaku prinsip-prinsip lainnya sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini. Namun, prinsip umumnya adalah kepemilikan negara. Penulis memberikan ruang bagi kepemilikan pribadi, sebagaimana dalam kasus tanah hasil dakwah, di mana para pemilik bisa mempertahankan hak istimewa mereka selama mereka terus menghidupkan tanah tersebut. Begitu pula dalam kasus tanah perjanjian, di mana kepemilikan pribadi orang-orang non-Muslim dihormati selama mereka membayar pajak (*jizyah*). Di samping itu, individu yang menghidupkan sebidang tanah mendapat hak istimewa atas tanah tersebut. Hak ini tetap ia miliki sepanjang ia tetap menghidupkan tanah tersebut. [*peny.*]

[16] Dari berbagai riwayat tersebut kita dapat memahami bahwa Imam memiliki seluruh tanah di mana pun berada, selama tanah itu berada dalam bentuk alamiahnya. Hal ini tidak bisa dianggap mencederai kepemilikan pihak lain atas sebidang tanah, seperti misalnya individu yang mereklamasinya. Jadi, kita tidak perlu menafsirkan bentuk kepemilikan ini karena telah jelas terlihat dalam teks-teks tersebut. Kita juga harus memandangnya sebagai aturan hukum, bukan sekadar ungkapan, walaupun interpretasi ini secara eksplisit tidak sesuai dengan konteks teks-teks tersebut. Lihatlah riwayat Al Kabûlî, bagaimana di sana dinyatakan bahwa seluruh tanah adalah milik Imam, dan diakhiri dengan diktum bahwa Imam memiliki hak untuk mengutip pajak dari individu yang menghidupkan dan menggarap sebidang tanah. Wewenang Imam untuk mengutip pajak ini

secara eksplisit membuktikan bahwa kepemilikan yang dimaksud adalah dalam pengertian hukumnya, dan bukan dalam pengertian spiritualnya.

[17] *Fief* adalah sebidang tanah yang diberikan di muka oleh tuan tanah kepada seseorang sebagai imbalan atas jasa yang akan diberikannya. [*peny.*]

[18] Ada sebuah pendapat fikih yang populer bahwa sumber seperti itu yang ditemukan di sebidang tanah milik pribadi seorang individu, juga terkena aplikasi prinsip ini. Lihat Apendiks VIII.

[19] Lihat Apendiks IX.

[20] Lihat Apendiks X.

Bab 3. Teori Distribusi Praproduksi (2)

Teori

[1] Ketika seseorang membuka sumber air dengan kerja dan penggalian, maka ia berhak atas mata air yang ditemukannya. Ia berhak mengambil manfaat mata air tersebut dan mencegah intervensi orang lain. Karena ia yang membuka kesempatan (peluang) untuk menggunakan dan memanfaatkan mata air itu, maka ia berhak memanfaatkan kesempatan tersebut. Sementara mereka yang tidak ikut andil dalam membuka kesempatan itu, tidak berhak menginterwensinya dalam menikmati manfaat mata air tersebut. Ia menjadi lebih berhak ketimbang orang-orang lain atas mata air tersebut dan memiliki air yang memancar berkat usahanya, karena ini adalah jenis penguasaan, di mana ia tidak memiliki sumber airnya yang terdapat di dalam perut bumi. Maksudnya, ia tidak memiliki substansi mata air tersebut, melainkan hanya memiliki hak yang lebih besar untuk memanfaatkannya sebagai hasil dari usahanya membuka kesempatan bagi pemanfaatan substansi itu. Maka, orang-orang lain harus diperbolehkan memanfaatkan substansi tersebut dengan cara dan sebatas tidak mencederai hak si penemu (penggali) dalam memanfaatkannya. Ketika si penemu telah memenuhi keperluan dan kebutuhannya akan air dari mata air tersebut, orang-orang lain berhak mengambil manfaat dari mata air itu. [*peny.*]

[2] Dapat dilihat bahwa saya tidak menyetarakan air *mubâh* dengan tanah yang subur alami. Saya hanya menyetarakan 'tindak menguasai air *mubâh*' dengan 'usaha menggarap tanah yang subur alami'. Sebagaimana telah dinyatakan sebelumnya, tindak menguasai tanah bukanlah kerja utilisasi. Namun, tindak menguasai air *mubâh* merupakan kerja utilisasi yang mengandung karakteristik ekonomi sebagaimana usaha menggarap tanah yang subur alami.

[3] Lihat Apendiks XII.

[4] Lihat Apendiks XIII.

[5] Ada keadaan di luar kendali pemilik properti yang memutuskan hubungannya dengan propertinya, seperti amnesia, kehilangan, pencurian, perampasan, dan

lain sebagainya. Namun, dalam hal ini *syarîah* memandang bahwa penguasaan si pemilik atas propertinya tetap sinambung secara *de jure*. *Syarîah* memerintahkan pengembalian properti yang hilang atau dirampas itu kepada pemiliknya, mengembalikan properti tersebut ke dalam penguasaan *de facto* si pemilik. Dari sini dapat kita pahami bahwa dalam ranah legislatif, *syarîah* menekankan unsur kerelaan si pemilik dan menafikan pengaruh berbagai keadaan yang memaksa (berada di luar kendali si pemilik).

[6] Yang dimaksud dengan teori Marxis di sini adalah teori ekonomi doktrin Marxis, bukan teori Marxis tentang interpretasi sejarah dan analisisnya.

Kepemilikan privat kadang kala dikaji sebagai sebuah fenomena historis. Dalam kapasitas ini, ia beroleh justifikasi berdasarkan teori Marxis tentang sejarah, dengan pertentangan kelas, pola produksi, serta kekuatan-kekuatan produktifnya.

Di saat yang lain, kepemilikan pribadi dikaji murni atas basis ekonomi guna menemukan justifikasi hukumnya, bukan justifikasi historis bagi eksistensinya. Pada saat itulah perlu dicari justifikasi-justifikasi Marxisnya dalam teori Marxis tentang 'nilai', 'kerja', dan 'nilai lebih' (*surplus value*).

[7] Marx memulai argumentasinya dengan menganalisis proses pertukaran, misalnya pertukaran sebuah ranjang kayu dengan sehelai baju sutra. Menurutnya, proses pertukaran ini menunjukkan bahwa ranjang kayu dan baju sutra tersebut memiliki nilai tukar yang sama. Ia lalu bertanya, "Bagaimana bisa ranjang kayu dan baju sutra itu memiliki nilai tukar yang sama?" Ia menjawab bahwa hal itu dikarenakan keduanya memiliki satu persamaan, yakni kerja yang terlibat dalam produksi keduanya, bukan manfaatnya. Jadi, kerjalah yang merupakan esensi dari nilai. Namun, bagaimana jika kita mengadopsi metode analitis ini dalam proses pertukaran antara produk kerja kolektif dan produk kerja individual? Tidakkah sebuah kaligrafi memiliki nilai tukar dan dapat dipertukarkan di pasar dengan uang tunai, buku, atau barang lainnya? Jadi, jika kita menukar sebuah kaligrafi dengan sebuah produk kerja kolektif seperti, misalnya, kitab *Sirah al Kâmil*, itu berarti nilai tukar selembar kaligrafi tersebut sama dengan nilai tukar satu eksemplar kitab *Sirah al Kâmil*. Lalu, apakah kita dapat mengatakan bahwa kerja yang terlibat dalam produksi selembar kaligrafi tersebut sama dengan kerja yang terlibat dalam produksi satu eksemplar kitab *Sirah al Kâmil*? Jawabannya adalah: tidak. Kita tahu bahwa kerja yang terlibat dalam produksi selembar kaligrafi tersebut jauh lebih sedikit daripada kerja yang terlibat dalam produksi satu eksemplar kitab *Sirah al Kâmil*, termasuk kertas, sampul, tinta, dan cetaknya. Itulah mengapa komoditas-komoditas seni dan khas berada di luar lingkup hukum nilai ini. Ini membuktikan bahwa kesamaan nilai tukar dua komoditas tidak ditentukan oleh kesamaan kuantitas kerja yang terlibat dalam produksi keduanya.

Kini, mari kita ambil tanah sebagai contoh untuk menunjukkan inkonsistensi antara hukum nilai Marx dan realitas. Tanah dapat menghasilkan berbagai jenis produk pertanian; bisa ditanami gandum, atau kapas, atau padi, atau tanaman

lainnya. Jelas bahwa setiap tanah memiliki karakternya masing-masing, memiliki kapasitas alami yang berbeda. Misalnya, ada tanah yang lebih cocok (produktif) bila ditanami gandum, namun ada juga yang lebih produktif bila ditanami kapas. Ini artinya, kerja dalam kuantitas tertentu jika dicurahkan pada pilihan yang tepat (ketika apa yang ditanam cocok dengan tanahnya) akan menuai hasil yang lebih banyak ketimbang kerja dalam kuantitas yang sama yang dicurahkan pada pilihan yang tidak tepat (ketika apa yang ditanam tidak cocok dengan tanahnya). Tentu kita tidak dapat mengatakan bahwa hasil yang lebih banyak itu memiliki nilai tukar yang sama dengan hasil yang lebih sedikit karena kesamaan kuantitas kerja yang tercurah dalam produksi keduanya. Lihat: Muhammad Baqir ash Shadr, *Iqtishaduna, Our Economics* (Teheran, Iran: WOFIS, 1994), vol. 1, bagian 1, hal. 160-185. [*peny.*]

[8] Dalam memahami ayat ini, kita mengikuti salah satu penafsiran Alquran yang mungkin.

[9] Lihat: Q.S. al Kahfi (18): 32-42.

Bagian II: Bab 1. Teori Pascaproduksi

Dasar Teoretis Distribusi Pascaproduksi di Antara para Agen Produksi

[1] Ketika mengkaji teori distribusi praproduksi, kita berusaha menentukan hak-hak yang didapat para individu berkenaan dengan bahan-bahan mentah alami sebagai sebuah fenomena distribusi mereka. Karena hak-hak ini merupakan hasil dari kerja, kajian diarahkan pada penentuan peran kerja dalam kaitannya dengan kekayaan alami. Untuk itu, kekayaan alami yang telah diubah kerja dalam hal ini termasuk dalam kekayaan pascaproduksi. Atas dasar ini, kedua kajian tersebut (kajian praproduksi dan kajian pascaproduksi) menjadi saling terkait sebagian. Keterkaitan ini menjadikan kita perlu ekstra hati-hati dalam menjelaskan, ketika kita menyampaikan gagasan-gagasan dari kedua ranah distribusi itu.

[2] Lihat Apendiks XIV.

[3] Lihat Apendiks XV.

[4] Begitulah yang telah kita pahami dari struktur atas teori ini. Lihat larangan menunjuk wakil dalam pekerjaan menebang kayu dan dalam pekerjaan yang berhubungan dengan properti-properti mubah, yang dikemukakan oleh Muhaqqiq al Hillî dalam *Asy Syarâ'i'*. Lihat pula larangan menunjuk wakil dalam rehabilitasi (reklamasi), yang dikemukakan oleh Syekh ath Thûsî dalam sejumlah salinan kitabnya, *Al Mabsûth*. Juga pendapat yang menguatkannya, yang dikemukakan oleh Al Ishfahânî dalam kitab *Al Ijârah*, di mana ia menyatakan bahwa si pengupah tidak menjadi pemilik dari berapa pun kuantitas bahan mentah alami yang didapat si pekerja lewat kerjanya yang didasarkan atas kontrak upah.

[5] Secara teoretis, cukup bagi kita untuk sampai pada kesimpulan-kesimpulan ini, yang kita tarik dari dua poin terakhir dari ketiga poin di atas, yang mana berbagai pengertiannya telah kita buktikan lewat struktur atasnya. Jadi, pun seandainya kita tidak menerima poin pertama, struktur teori yang kita bangun akan tetap kokoh. Mari kita andaikan seorang wakil mendapat bahan mentah alami [sebagai hasil dari kerjanya], yang mana ia melakukan kerjanya dengan niat memberikan hasilnya kepada prinsipalnya (orang yang menunjuknya sebagai wakil). Maka, ia tidak menjadi pemilik dari bahan-bahan mentah alami yang ia dapatkan, melainkan si prinsipallah yang menjadi pemiliknya. Ini lebih bisa diterima (lihat Apendiks XV) karena tidak bertentangan dengan prinsip "hanya si pekerja yang menjadi pemilik sah dari bahan mentah alami yang ia dapatkan", sebab si pekerja sendirilah yang melepaskan haknya dan memberikannya kepada orang lain, di mana ia berniat mendapatkan sesuatu dari kerjanya untuk orang lain. Prinsip "hanya si pekerja yang menjadi pemilik sah dari bahan mentah alami yang ia dapatkan" terkait dengan pernyataan struktur atasnya, bahwa sarana-sarana material produksi tidak berbagi hasil dengan si pekerja. Juga terkait dengan poin lain yang menyatakan bahwa kapitalis (pemilik modal), dengan sekadar membayar upah pekerja dan menyediakan alat-alat yang dibutuhkan dalam aktivitas produksi, tidak menjadi pemilik dari bahan mentah alami yang didapatkan si pekerja.

Demikianlah, perbedaan material antara gagasan bahwa si prinsipal memiliki apa yang wakilnya dapatkan dan gagasan bahwa si pengupah memiliki apa yang didapatkan orang upahannya, menjadi jelas. Gagasan kedua bersifat kapitalistik karena secara langsung memberikan hak kepemilikan atas hasil kerja kepada uang (upah) dan sarana-sarana produktif, bukannya kepada kerja manusia. Sedangkan gagasan pertama mengakui hak si pekerja atas hasil kerjanya, dan memandang statusnya sebagai wakil orang lain dalam menebang kayu di hutan, misalnya, semata sebagai tindakan si pekerja memberikan kepemilikan kayu yang ditebangnya dan melepaskan haknya atas kayu itu untuk orang lain.

[6] *'Aqd al muzâri'ah* adalah kontrak bagi-hasil pertanian atau perkebunan yang mengikat dua pihak yang mana salah satunya (si pemilik) memberikan kontribusi berupa tanah dan benih—juga pupuk bila dibutuhkan, sementara yang lainnya (si pekerja) memberikan kontribusi berupa keahlian bertani atau berkebun. Dalam kontrak ini, si pekerja wajib menggarap tanah dengan menabur benih, mengairi, dan merawatnya—juga memupukinya bila diperlukan, hingga hasil panen dapat dituai. Sebagai imbalannya, ia berbagi-hasil dengan si pemilik berdasarkan persentase yang telah disepakati dalam kontrak. [*peny.*]

[7] *'Aqd al musâqât* adalah kontrak bagi-hasil yang mirip *'aqd al muzâri'ah*. Kontrak ini mengikat dua pihak yang mana salah satunya (si pemilik) memiliki pepohonan dan tetumbuhan, sementara yang lainnya (si pekerja) memiliki keahlian mengairi dan memelihara pepohonan dan tetumbuhan. Dalam kontrak ini, si

pekerja wajib mengairi serta merawat pepohonan dan tetumbuhan tersebut hingga berbuah (menghasilkan). Sebagai imbalannya, ia berbagi-hasil dengan si pemilik berdasarkan persentase yang telah disepakati dalam kontrak. [*peny.*]

[8] Dalam argumentasinya tentang substansi nilai, Marx memulai dengan membedakan nilai guna (*use value*) dengan nilai tukar (*exchange value*). Ranjang, sendok, dan roti adalah sekumpulan komoditas yang mana setiap komoditas itu memiliki nilai guna tertentu lantaran manfaatnya. Lazimnya, nilai guna masing-masing mereka berbeda sesuai dengan perbedaan sifat atau jenis manfaat mereka bagi manusia. Setiap komoditas ini memiliki nilainya masing-masing. Misalnya, sebuah ranjang kayu yang dihasilkan oleh pembuatnya. Sebagaimana kita bisa tidur di atasnya (hal inilah yang menentukan nilai gunanya), kita juga dapat menukarnya dengan sehelai pakaian. Jadi, meskipun pakaian dan ranjang berbeda nilai gunanya, kita menemukan bahwa keduanya memiliki nilai tukar yang sama: keduanya dapat ditukarkan dengan satu sama lain di pasar, di mana sebuah ranjang kayu setara dengan sehelai gaun sutra jenis tertentu.

Kesetaraan ini menyiratkan adanya satu persamaan di antara dua hal yang berbeda—misalnya, ranjang dan pakaian tadi—terlepas dari fakta bahwa manfaat dan materi keduanya berbeda. Lalu, katakanlah keduanya setara dengan komoditas ketiga yang memiliki karakteristik teknologi (berbeda dari keduanya yang memiliki karakteristik alami). Maka, di antara ketiganya pastilah ada satu persamaan, dan yang jelas persamaan itu tidak terletak pada nilai guna maupun unsur-unsur alami mereka (karena komoditas ketiga tidak berkarakter alami, melainkan teknologi). Kini, jika kita mengesampingkan nilai guna dan unsur-unsur alami/teknologi dari ketiganya, maka yang tersisa tinggallah satu persamaan di antara mereka, yaitu: kerja manusia. Pada ketiganya ditemukan kerja dalam kuantitas tertentu. Dan karena kuantitas kerja yang dicurahkan untuk menghasilkan ketiga komoditas itu setara, maka konsekuensinya nilai tukar mereka pun setara. Karena itu, menurut Marx, dari analisis proses pertukaran dapat disimpulkan bahwa kerja adalah esensi dari nilai tukar. Lihat: Muhammad Baqir ash Shadr, *Iqtishaduna, Our Economics* (Teheran, Iran: WOFIS, 1994), vol. 1, bagian 1, hal. 160-162. [*peny.*]

[9] *Mutaqabil* adalah wakil atau faktor yang memanfaatkan (menggarap) tanah milik orang lain.

[10] *Mukhabbirah* adalah sejenis kontrak *muzâri'ah* di mana pemilik tanah diwajibkan menyerahkan tanahnya sebagai kontribusinya, namun tidak diminta menyediakan benih.

[11] Perincian teks ini dan teks setelahnya adalah sebagai berikut:

Di sinilah letak perbedaan antara kontrak *ijârah* (kontrak dengan bayaran yang besarannya definitif dan telah ditentukan di awal) dan *'aqd al muzâri'ah* (kontrak pertanian). Dalam kasus kontrak *ijârah,* ketika seseorang menyewa tanah dengan biaya sewa, misalnya, seratus dinar, maka ia tidak boleh

menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa lebih dari seratus dinar, kecuali jika ia telah mencurahkan kerja pada tanah tersebut sebelum mengikat kontrak kedua. Namun dalam kasus kontrak pertanian antara seorang individu dengan pemilik tanah dan benih, di mana individu tadi setuju untuk menggarap tanah tersebut dan berbagi-hasil dengan si pemilik dengan rasio separuh-separuh, maka individu tadi boleh menyerahkan pengelolaan tanah tersebut kepada orang lain yang setuju menerima bagi-hasil hanya tiga puluh persen, sehingga individu tadi beroleh marginnya sebesar dua puluh persen.

Teks ini berusaha menjelaskan perbedaan ini yang ada di antara kontrak pertanian dan kontrak *ijârah*—di mana dalam kontrak pertanian tidak ada jaminan (*ghair madhmûn*), sementara dalam kontrak *ijârah* ada jaminan (*madhmûn*). Berdasarkan hal ini (adanya jaminan atau tidak), teks ini coba menerangkan bahwa dalam kasus kontrak *ijârah*, penyewa kedua menyewa tanah dari penyewa pertama dengan biaya sewa tertentu (definitif) yang ditetapkan dalam kontrak. Sedangkan dalam kasus kontrak pertanian, penyewa kedua tidak memberikan jaminan apa-apa kepada penyewa pertama. Apa pun yang penyewa pertama dapatkan sebagai hasil dari kontrak pertanian itu, tidak dijamin dalam kontraknya—di mana dalam kontrak tersebut tidak disebutkan besaran yang definitif.

Teks ini hendak menjelaskan bahwa ketika penyewa pertama menyewakan kembali tanah itu kepada penyewa kedua dengan biaya sewa definitif yang lebih besar dari biaya sewa yang harus ia bayarkan kepada si pemilik tanah, maka itu berarti ada jaminan dalam kontrak ini. Keberadaan jaminan ini mengharuskan si penyewa pertama mencurahkan kerja pada tanah itu (untuk memperbaiki kondisi atau kesuburannya) sebelum mengikat kontrak kedua sehingga ia berhak atas margin biaya sewa tersebut, sebab *syarî'ah* tidak mengakui pendapatan pasti (yang telah ditentukan di awal) kecuali sebagai imbalan atas kerja yang dilakukan. Sedangkan dalam kontrak pertanian tidak ada jaminan (karena besaran hasil panen tidaklah pasti, bahkan mungkin saja terjadi gagal panen—*peny.*), sehingga penyewa pertama tidak perlu mencurahkan kerja pada tanah itu sebelum mengikat kontrak kedua untuk menjustifikasi margin yang ia peroleh.

[12] Penjelasan riwayat ini adalah sebagai berikut:

Jika seorang individu menyewa sebidang tanah dengan biaya sewa seratus dirham, lalu ia menyerahkan pengelolaan tanah tersebut kepada seorang petani yang setuju untuk menanaminya dengan sistem bagi-hasil, misalnya separuh-separuh, kemudian ternyata nilai dari separuh bagian hasil panen itu lebih dari seratus dirham, maka individu tadi (penyewa pertama) tidak berhak atas surplus ini, kecuali jika ia mencurahkan kerja pada tanah tersebut, seperti menggali kanal dan semacamnya.

Banyak fakih berpendapat bahwa riwayat ini menghapus perbedaan antara kontrak *ijârah* dan kontrak pertanian. Dalam kontrak *ijârah*, penyewa pertama

tidak berhak atas surplus yang muncul dari perbedaan dua kontrak tanpa melakukan kerja apa pun. Demikian pula, menurut riwayat ini, dalam kontrak pertanian pun penyewa pertama tidak berhak atas surplus yang muncul dari perbedaan dua kontrak tanpa melakukan kerja apa pun.

Menurut para fakih tersebut, dari sini bisa dilihat bahwa riwayat ini bertentangan dengan dua riwayat sebelumnya yang menekankan perbedaan di antara kontrak *ijârah* dan kontrak pertanian. Dari dua riwayat sebelumnya dapat disimpulkan bahwa dalam kontrak *ijârah,* surplus yang muncul dari perbedaan dua kontrak tidak sah bila tanpa kerja. Sedangkan dalam kontrak pertanian, surplus itu sah.

Namun faktanya, semua riwayat ini selaras dan tidak saling bertentangan. Penjelasannya adalah, dua riwayat sebelumnya membahas sebuah aspek yang spesifik, yakni perbedaan antara perjanjian penyewa pertama dengan pemilik tanah dan perjanjian penyewa pertama dengan petani (penggarap tanah). Surplus muncul dari perbedaan ini. Dari dua riwayat itu dapat disimpulkan bahwa dalam kontrak pertanian, penyewa pertama berhak atas surplus yang muncul tanpa harus lebih dulu mencurahkan kerja pada tanah tersebut sebelum menyerahkan pengelolaannya kepada si petani. Sedangkan dalam kontrak *ijârah,* penyewa pertama tidak berhak atas surplus yang muncul, kecuali jika ia lebih dulu mencurahkan kerja pada tanah tersebut sebelum menyerahkan pengelolaannya kepada si petani.

Akan tetapi, riwayat Al Hâsyimî ini menjadikan kerja yang dilakukan oleh penyewa pertama—seperti menggali kanal dan semacamnya—sebagai syarat bagi keabsahan surplus yang didapat dalam kasus kontrak pertanian. Hal ini berarti dalam kontrak pertanian penyewa pertama berhak atas surplus itu atas dasar kerja aktualnya, sama seperti dalam kasus kontrak *ijârah.*

Untuk dapat memahami bahwa riwayat Al Hâsyimî ini tidak bertentangan dengan dua riwayat sebelumnya, kita perlu mencermati dua poin di bawah ini:

Pertama, kerja yang dimaksud dalam riwayat Al Hâsyimî—yang menjadi syarat bagi keabsahan surplus yang didapat dalam kasus kontrak pertanian—adalah kerja yang dilakukan *setelah* kontrak pertanian disepakati, bukan sebelumnya. Fakta ini dapat dilihat dari pernyataan Imam, "Ya. Jika ia menggali kanal atau melakukan sesuatu yang membantu si penggarap, maka ia berhak atas surplus itu." Jadi, penggalian kanal atau kerja yang membantu si penggarap dalam kasus ini dilakukan *setelah* kontrak pertanian disepakati. Jika penggalian kanal itu dilakukan sebelum kontrak pertanian disepakati (sebelum penyewa pertama menemukan orang yang mau menggarap tanah tersebut), maka penggalian itu tidak bisa dikategorikan sebagai kerja yang membantu si penggarap. Kata-kata dalam riwayat Al Hâsyimî mengindikasikan fakta ini. Kerja yang dijadikan syarat [bagi keabsahan surplus] dalam riwayat ini (dalam kasus kontrak pertanian) adalah kerja yang dilakukan *setelah* kontrak pertanian

disepakati. Sementara dalam dua riwayat sebelumnya (dalam kasus kontrak *ijârah*), kerja yang dijadikan syarat [bagi keabsahan surplus] adalah yang dilakukan *sebelum* kontrak *ijârah* disepakati.

Kedua, dalam riwayat ini, kontrak tidak menyebutkan biaya sewa yang lebih besar. Surplus hanya muncul sebagai suatu kebetulan [yang tidak pasti]. Dalam kontrak dinyatakan bahwa masing-masing pihak akan berbagi hasil panen separuh-separuh. Besaran bagi-hasil ini bukanlah besaran yang pasti (definitif). Ada kemungkinan dari bagi-hasil itu penyewa pertama mendapat hasil yang lebih kecil dari apa yang ia bayarkan kepada sultan. Demikian pula, mungkin juga hasil yang ia dapatkan sama atau lebih besar dari apa yang ia bayarkan kepada sultan. Kontrak itu tidak menjamin surplus, karena kontrak itu tidak membebani si penggarap dengan biaya sewa definitif yang lebih besar dari apa yang dibayarkan penyewa pertama kepada sultan. Kontrak itu hanya mewajibkan si penggarap untuk menyerahkan hasil panen dalam rasio persentase tertentu kepada penyewa pertama, yang mana jumlahnya tidak pasti; bisa lebih kecil, sama, atau lebih besar dari apa yang dibayarkan penyewa pertama kepada sultan.

Jika kita mencermati kedua poin ini, kita dapat memahami bahwa kerja yang dalam riwayat Al Hâsyimî ini dijadikan syarat dalam kasus kontrak pertanian, pada hakikatnya bukan dimaksudkan untuk menjustifikasi surplus yang muncul dari perbedaan dua kontrak. Dalam hal ini, sesungguhnya kerja dijadikan syarat bagi keabsahan kontrak pertanian dan untuk memenuhi substansi hukumnya. Hal ini dikarenakan kontrak pertanian tidak sah menurut hukum jika si pemilik tanah hanya menyediakan tanah sebagai kontribusinya. Agar kontrak pertanian sah, si pemilik tanah juga harus menyediakan hal lain selain tanah sebagai kontribusinya. Fakta ini dapat kita lihat dalam pernyataan Syekh ath Thûsî pada kutipan ketiga. Dalam teks hukum tersebut dinyatakan bahwa si pemilik tanah juga harus menyediakan benih sebagai kontribusinya. Nah, dalam riwayat Al Hâsyimî tidak dikatakan bahwa penyewa pertama memberikan benih kepada si penggarap. Jadi dengan demikian penyewa pertama wajib bekerja bersama si penggarap, sehingga dengan begitu ia berhak berbagi hasil panen dengan si penggarap.

Dari sini kita dapat menyimpulkan bahwa pemilik tanah (atau penyedia tanah, seperti penyewa pertama tadi) yang mengikat kontrak pertanian dengan seorang petani, tidak cukup hanya dengan menyediakan tanah. Ia juga harus menyediakan benih *atau* ikut bekerja, sehingga dengan begitu ia menjadi berhak berbagi hasil panen dengan si petani.

Atas dasar ini, kita dapat memahami bahwa riwayat Al Hâsyimî tidak bertentangan dengan dua riwayat sebelumnya. Riwayat Al Hâsyimî tidak menghapus perbedaan antara kontrak pertanian dan kontrak *ijârah*. Kerja yang menjadi syarat bagi keabsahan surplus yang muncul dalam kasus kontrak *ijârah* adalah kerja yang dilakukan *sebelum* kontrak kedua disepakati. Pada hakikatnya,

kerja ini merupakan syarat bagi keabsahan kontrak *ijârah*. Sedangkan kerja yang menjadi syarat bagi keabsahan surplus yang muncul dalam kasus kontrak pertanian adalah kerja yang dilakukan *setelah* kontrak kedua disepakati. Pada hakikatnya, kerja ini merupakan syarat bagi keabsahan kontrak pertanian, bukan hanya bagi keabsahan perbedaan hasil (surplus).

[13] 1 *jarib* = 2.529,375 m^2.

[14] Kata *bay'* di sini digunakan bukan dalam pengertian spesifiknya, yakni membeli dan menjual. Hal ini jelas dari konteksnya (kecuali ia telah mencurahkan kerja yang meningkatkan [kondisi] padang rumput tersebut, seperti menggali sumur atau membuat kanal, dengan seizin pemiliknya). Ini menunjukkan bahwa padang rumput tersebut ada pemiliknya. Maka, si penggembala tidak bisa dikatakan telah membelinya. Kata *bay'* di sini digunakan dalam pengertian umumnya, yakni menyewa.

[15] Ini seperti mengatakan, "Jangan ikuti fatwa Zaid kecuali jika ia seorang mujtahid (orang yang punya kapasitas untuk melakukan ijtihad)." Artinya, jika Zaid seorang mujtahid, maka sah bagi Anda mengikuti fatwanya. Status Zaid sebagai mujtahid-lah yang membuat Anda boleh menuruti fatwanya. Aturan umum (*'urf*) dari pengertian pernyataan ini adalah: keabsahan mengikuti fatwa tergantung pada (terikat dengan) ijtihad. Jadi, sebagaimana Anda tidak boleh mengikuti fatwa Zaid kecuali jika ia seorang mujtahid, Anda juga tidak boleh mengikuti fatwa siapa pun kecuali ia seorang mujtahid. Aturan umum yang memancar dari kekhususan contoh di atas (si penggembala dengan padang rumputnya)—dengan memerhatikan konteksnya—menggariskan keterkaitan perolehan pendapatan dengan kerja.

[16] Berikut ini adalah kutipan struktur atasnya yang telah tersaji sebelum ini:

Diriwayatkan dari Al Ḫalabî yang bertanya kepada Imam ash Shâdiq, "Bolehkah saya menyewa tanah dengan kontrak di mana saya setuju memberikan sepertiga atau seperempat [hasil panennya kepada si pemilik tanah], lalu saya kembali menyewakan tanah tersebut dengan kontrak kepada orang lain di mana ia sepakat memberikan separuh [hasil panennya kepada saya]?" Imam menjawab, "Tidak ada masalah." Al Ḫalabî kembali bertanya, "Bolehkah saya menyewa tanah dengan biaya sewa seribu lalu menyewakannya kembali kepada orang lain dengan biaya sewa dua ribu?" Imam menjawab, "Tidak, itu tidak boleh." Al Ḫalabî bertanya, "Mengapa?" Imam menjawab, "Karena di situ ada jaminan, sedangkan dalam kasus sebelumnya tidak ada jaminan."

[17] Lihat Apendiks XVI.

[18] Karena si penjual menjual properti itu tanpa izin, si pemilik properti berhak menuntut pengembalian properti miliknya apa pun yang terjadi, kendati penjualan properti tersebut menghasilkan kerugian. [*peny.*]

[19] Dalam hal ini ada dua bentuk kebebasan, yakni: kebebasan alami (*natural freedom*) dan kebebasan sosial (*social freedom*). Kebebasan alami dianugerahkan

oleh alam, sementara kebebasan sosial diberikan dan dijamin oleh sistem sosial.

Kebebasan alami adalah salah satu elemen esensial keberadaan manusia, dan merupakan fenomena dasar yang lazim ditemui pada semua makhluk hidup dengan derajat yang berbeda-beda sesuai dengan daya hidup masing-masing. Benda mati tidak menikmati kebebasan ini. Contohnya, sesuai dengan hukum umum eksistensi, batu tidak dapat bergerak sendiri. Ia tidak bisa menghindar kala ada sesuatu yang menabraknya. Sebaliknya, makhluk hidup memiliki daya positif untuk mengondisikan dirinya dan mampu berinovasi kala metode atau jalan yang biasa ia tempuh tidak menguntungkannya. Contohnya, tumbuhan—yang dipandang sebagai kategori terendah dalam keluarga makhluk hidup—memiliki daya atau kebebasan ini dalam derajat atau level yang rendah. Beberapa jenis tumbuhan secara terbatas bisa mengubah arah tumbuhnya jika ia menjumpai hambatan untuk tumbuh pada arah sebelumnya. Hewan memiliki daya atau kebebasan ini dalam derajat yang lebih tinggi. Alam memberikannya sejumlah alternatif yang bisa ia pilih sesuai dengan insting dan kecenderungannya. Kebebasan alami mencapai puncaknya dalam diri manusia. Kalau alam memberikan kebebasan kepada hewan dalam batas-batas insting dan kecenderungannya, tidak demikian halnya dengan manusia. Manusia memiliki kemampuan untuk mengendalikan hasrat dan kecenderungannya. Ia bebas bertindak, baik sesuai maupun bertentangan dengan hasratnya. Kebebasan alami yang dimiliki manusia dipandang sebagai salah satu elemen esensial kemanusiaan. Karena itu, manusia tanpa kebebasan sama saja dengan kata tanpa arti.

Kebebasan sosial dibagi lagi menjadi dua jenis, yakni: kebebasan riil dan kebebasan formal. Kebebasan riil adalah kemampuan yang didapat individu dari masyarakat untuk melakukan hal tertentu. Ini berarti, masyarakat menyediakan semua sarana dan menyiapkan segala kondisi yang dibutuhkan oleh individu itu untuk dapat melakukan hal tersebut. Misalnya, ketika masyarakat menjamin Anda memiliki uang yang cukup untuk membeli komoditas tertentu, menjamin ketersediaan komoditas tersebut di pasar dalam jumlah yang berlimpah, tidak memberi hak kepada seorang pun untuk memonopoli pembelian komoditas tersebut, maka Anda memiliki kebebasan riil untuk membeli komoditas tersebut, karena Anda menikmati segala kondisi yang dibutuhkan untuk membeli komoditas tersebut.

Sementara kebebasan formal tidak mencakup seluruh kondisi itu. Kebebasan formal tidak menjamin Anda memiliki uang yang cukup untuk membeli komoditas tersebut. Dalam aspek formal, Anda secara sosial bebas, walaupun kebebasan formal ini mungkin saja tidak riil. Kebebasan formal untuk membeli tidak berarti kemampuan untuk membeli. Dalam pengertian formalnya, kebebasan sosial hanya berarti bahwa masyarakat mengizinkan Anda—dalam jangkauan peluang yang Anda miliki, yang tergantung pada posisi Anda dalam ajang kompetisi dengan orang-orang lain—untuk menempuh jalan atau metode yang memungkinkan

Anda untuk membeli komoditas tersebut. Maka, secara formal seorang individu bebas untuk membeli perusahaan dengan modal ratusan juta sebagaimana ia bebas untuk membeli sebuah pulpen. Namun, pada kenyataannya, individu itu mungkin saja tidak mampu membeli perusahaan besar tersebut secara aktual, namun kebebasan formal memungkinkannya untuk melakukan berbagai jenis usaha sehingga di kemudian hari—cepat atau lambat—ia mungkin memiliki kemampuan untuk membeli perusahaan besar tersebut. Lihat: Muhammad Baqir ash Shadr, *Iqtishaduna, Our Economics* (Teheran, Iran: WOFIS, 1994), vol. 1, bagian 2, hal. 33-47. [*peny.*]

[20] Pemanfaatan properti oleh pemiliknya yang merugikan orang-orang lain terdiri atas dua jenis:

Pertama, pemanfaatan itu menyebabkan kerugian langsung (*direct loss*)—baik harta maupun jiwa atau kesehatan—bagi orang lain, di mana properti milik orang itu rusak atau menyusut nilainya. Misalnya, Anda menggali lubang di tanah Anda yang menyebabkan rubuhnya rumah tetangga Anda.

Kedua, pemanfaatan itu menyebabkan kerugian tidak langsung (*indirect loss*)—baik harta maupun jiwa atau kesehatan—bagi orang lain. Pemanfaatan itu memperburuk kondisi orang tersebut tanpa secara aktual merusak atau menyusutkan nilai propertinya. Contohnya, berbagai metode pengusaha besar dalam menghancurkan usaha kecil. Metode-metode ini tidak secara aktual merusak komoditas yang dimiliki oleh para pengusaha kecil. Metode-metode ini hanya membuat para pengusaha kecil terpaksa menjual komoditas mereka dengan harga yang rendah, dan pada akhirnya memaksa mereka untuk keluar dari industri (pasar) karena tidak sanggup meneruskan usaha.

Jenis pemanfaatan pertama masuk ke hukum *lâ dharar walâ dhirâr* (tidak ada kerugian maupun yang dirugikan). Menurut hukum ini, pemilik properti dilarang memanfaatkan propertinya dengan jalan pemanfaatan jenis pertama.

Sementara masuknya jenis pemanfaatan kedua ke hukum ini terkait dengan penentuan pengertian istilah *dharar* (kerugian). Jika *dharar* diartikan sebagai kerugian langsung yang terjadi atas properti atau jiwa, sebagaimana pendapat banyak fakih, maka jenis pemanfaatan kedua tidak masuk ke prinsip atau hukum ini, karena ia tidak menyebabkan kerugian dalam pengertian tadi. Namun, jika *dharar* diartikan sebagai memperburuk keadaan seseorang, sebagaimana pengertian dalam kamus, maka cakupan *dharar* menjadi lebih luas dan lebih komprehensif, tidak hanya mencakup kerugian langsung. Bila begitu, maka jenis pemanfaatan kedua pun dapat masuk ke prinsip atau hukum ini.

Bab 2. Teori Produksi

Hubungan Doktrin dengan Produksi

[1] Q.S. al A'râf (7): 32.

[2] Q.S. ath Thalâq (65): 2-3.

[3] *Bahîrah* adalah unta betina yang telah beranak lima kali dan anak yang kelima itu jantan, lalu unta betina itu dibelah telinganya, dilepaskan, tidak boleh ditunggangi lagi, dan tidak boleh diambil air susunya. [*peny.*]

[4] *Sâ'ibah* adalah unta betina yang dibiarkan pergi begitu saja lantaran suatu nazar. Contohnya, jika seorang Arab jahiliah akan melakukan sesuatu atau perjalanan yang berat, maka ia biasa bernazar akan menjadikan untanya *sâ'ibah* bila maksud atau perjalanannya berhasil dan selamat. [*peny.*]

[5] Bila seekor domba betina melahirkan anak kembar yang terdiri atas jantan dan betina, maka yang jantan ini disebut *washîlah*, tidak disembelih dan dipersembahkan kepada berhala. [*peny.*]

[6] *Hâm* adalah unta jantan yang tidak boleh diganggu gugat lagi karena telah dapat membuntingkan unta betina sepuluh kali. Perlakuan terhadap *bahîrah*, *sâ'ibah*, *washîlah*, dan *hâm* ini adalah kepercayaan masyarakat Arab jahiliah. [*peny.*]

[7] Untuk penjelasan lebih terperinci, silakan lihat kembali Bagian I, bab 2 & 3 ihwal Teori Distribusi Praproduksi.

[8] Untuk penjelasan lebih terperinci, silakan lihat kembali Bagian I, bab 2 & 3 ihwal Teori Distribusi Praproduksi.

[9] Marxisme mengutuk prinsip kepemilikan pribadi dengan segenap akibatnya yang ditimbulkan oleh masyarakat kapitalis. Ini sesuai dengan konsep dasarnya ihwal penjelasan sejarah yang menyatakan bahwa faktor ekonomi—yang diwakili oleh sifat kepemilikan yang dominan dalam masyarakat—adalah fondasi dari keseluruhan entitas sosial. Karena itu—menurut Marxisme—semua yang terjadi dalam masyarakat kapitalis berakar pada prinsip ekonomi kepemilikan pribadi atas sarana-sarana produksi. Jadi, meningkatnya kesengsaraan, penumpukan harta, kekejian kolonialisme, angkatan pengangguran, dan ketidak-konsistenan yang serius di jantung masyarakat, adalah akibat dan dampak atau mata rantai historis yang menimpa setiap masyarakat yang percaya pada prinsip kepemilikan pribadi.

Posisi Islam terhadap pandangan Marxisme ini dapat disimpulkan dalam dua poin:

Pertama, pandangan itu mencampuradukkan kepemilikan pribadi atas sarana-sarana produksi dengan realitas yang memiliki karakter ekonomi, politik, dan konsepsional tertentu. Kita tentu tidak bisa memandang realitas historis masyarakat kapitalis modern sebagai gambaran aktual dari setiap masyarakat

yang mengizinkan kepemilikan pribadi atas sarana-sarana produksi. Berbagai kesimpulan yang didapat oleh para peneliti dari penelitian mereka tentang masyarakat kapitalis modern juga tidak bisa digeneralisasi untuk seluruh masyarakat lainnya yang percaya pada kepemilikan pribadi, karena kerangka dan batasan mereka tentu berbeda dari kerangka dan batasan masyarakat kapitalis modern.

Kedua, pandangan itu cacat berkenaan dengan apa yang disebut dengan fondasi ilmiah dan ekonominya, yang darinya Marxisme beroleh karakter ilmiah dalam analisisnya tentang ketidak-konsistenan dan perkembangan historis masyarakat kapitalis. Sebenarnya, apa yang menyebabkan kemiskinan dan kemelaratan dalam masyarakat kapitalis? Sungguh, kemiskinan, kemelaratan, dan kesengsaraan bukanlah akibat dari diizinkannya kepemilikan pribadi atas sarana-sarana produksi, melainkan akibat dari kerangka kapitalistik kepemilikan tersebut, akibat dari sapu bersih yang dilakukan oleh kepemilikan tersebut terhadap seluruh sarana produksi, akibat dari tidak diakuinya kepemilikan umum dan bagian jaminan sosial yang ada dalam kekayaan pribadi, juga akibat dari pemberian wewenang yang begitu besar kepada para pemilik kekayaan atas kekayaan mereka—di mana mereka bisa membelanjakannya sekehendak hati. Namun, masyarakat yang di samping mengizinkan kepemilikan pribadi juga mengadopsi prinsip-prinsip kepemilikan umum atas sejumlah besar sarana produksi, jaminan sosial, kebebasan ekonomi yang dibatasi oleh kepentingan publik—yang mana semua ini mencegah terkonsentrasinya kekayaan di tangan segelintir orang—mereka akan terbebas dari kesengsaraan, kemiskinan, dan kemelaratan yang memancar dari watak sistem kapitalis di banyak masyarakat Eropa. Lihat: Muhammad Baqir ash Shadr, *Iqtishaduna, Our Economics* (Teheran, Iran: WOFIS, 1994), vol. 1, bagian 1, hal. 3-198. [*peny.*]

[10] Kerja adalah instrumen utama dalam sistem distribusi. Instrumen lainnya adalah kebutuhan. Untuk menjelaskan peran kebutuhan dalam hal ini, mari kita bagi para anggota masyarakat ke dalam tiga kelompok (kelas). *Pertama*, kelas kapitalis, yakni mereka yang—dengan bakat serta kemampuan intelektual dan praktisnya—bisa menikmati kehidupan yang mewah. *Kedua*, kelas pekerja, yakni mereka yang mampu bekerja namun hanya bisa mencukupi kebutuhan dasar mereka. *Ketiga*, mereka yang tidak mampu bekerja karena cacat tubuh, kelemahan mental, atau karena sebab-sebab lain yang membuat mereka tidak bisa produktif.

Menurut Marxisme, bagian para individu dalam distribusi ditentukan oleh kelas mereka dalam konflik sosial (pertentangan kelas). Namun, karena kelompok ketiga tidak memiliki sarana-sarana produksi dan kemampuan bekerja, maka mereka tidak masuk ke kelas mana pun dari kedua kelas yang saling bertentangan; kelas kapitalis dan kelas pekerja. Karena itu, Marxisme tidak memiliki penjelasan ilmiah yang bisa menjustifikasi bagian kelompok ketiga dalam distribusi, hak mereka dalam kehidupan, dan hak mereka atas kekayaan (yang dalam masyarakat sosialis

dikendalikan oleh kelas pekerja). Marxisme tidak bisa menjustifikasi jaminan hidup bagi kelompok ketiga dan penghidupan mereka pada tahap sosialis.

Sedangkan Islam tidak mendasarkan proses distribusi pada pertentangan kelas dalam masyarakat. Islam mendasarkannya pada cita-cita yang lebih tinggi, yakni sebuah masyarakat bahagia. Islam juga mendasarkan distribusi kekayaan pada nilai-nilai moral, di mana bentuk distribusi kekayaan harus diformulasikan sedemikian rupa hingga ia dapat menjamin terealisasinya nilai-nilai dan cita-cita tersebut.

Proses distribusi yang berpusat pada konsep-konsep ini sudah tentu mengakomodasi kelompok ketiga sebagai bagian dari masyarakat manusia yang berhak menerima distribusi kekayaan. *"Dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu bagi orang [miskin] yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa [yang tidak mau meminta]"* (Q.S. al Ma'ârij [70]: 24-25). Lihat: Muhammad Baqir ash Shadr, *Iqtishaduna, Our Economics* (Teheran, Iran: WOFIS, 1994), vol. 1, bagian 2, hal. 114-124. [*peny.*]

[11] Dalam definisi tradisional, produksi dikatakan sebagai penciptaan kegunaan baru [dari sesuatu]. Definisi pertama dipilih karena definisi tradisional ini terjebak dalam generalisasi tanpa arti. Definisi tradisional menginterpretasikan 'kegunaan' sebagai kualitas memuaskan kebutuhan. Menurut definisi ini, kegunaan tidak lahir dari kualitas intrinsik maupun ekstrinsik sesuatu, melainkan lahir semata dari hasrat akannya—walaupun hasrat ini bisa saja timbul dari keyakinan yang keliru. Contohnya, hasrat akan sejenis obat bisa saja muncul dari keyakinan yang keliru tentang efektivitasnya dalam mencegah infeksi atau wabah penyakit.

Definisi tradisional ini memandang kerja seorang individu dalam meyakinkan orang banyak tentang manfaat atau kemujaraban sesuatu, sebagai aktivitas produksi. Hal ini dikarenakan individu tadi menciptakan kegunaan baru dari sesuatu itu, yakni membuat sesuatu itu memiliki kualitas memuaskan hasrat orang banyak, kendati faktanya individu tadi tidak melakukan kerja apa pun pada substansi sesuatu itu.

Inilah generalisasi yang dimunculkan oleh definisi tradisional. Karena itu, kita mengatakan bahwa produksi adalah proses mengolah alam sehingga tercipta bentuk terbaik yang mampu memenuhi kebutuhan manusia. Dalam definisi ini, kerja baru bisa dikategorikan sebagai aktivitas produksi jika ia dilakukan pada alam sehingga tercipta bentuk yang diinginkan.

[12] Sebaiknya kita menyebut jenis konsepsi ini sebagai kecenderungan Islam, untuk membedakannya dari arahan-arahan (aturan-aturan) Islam.

[13] Hukum yang terkandung dalam teks-teks ini adalah larangan bagi pembeli untuk menjual apa pun yang ia beli di muka, dengan harga yang lebih tinggi sebelum ia mengambilnya. Namun, jika teks-teks tersebut dimaknai sebagai penjelasan tentang hak pembeli ketika terjadi wanprestasi pada pihak penjual, maka hukum yang terkandung dalam teks-teks tersebut dapat disimpulkan sebagai

berikut: Jika barang yang dibayar di muka oleh si pembeli tidak tersedia pada waktu yang telah disepakati, maka si pembeli berhak memperoleh kembali sejumlah uang yang sama, yang telah ia bayarkan kepada si penjual. Dengan pemaknaan ini pun, teks-teks tersebut masih mengandung larangan bagi si pembeli untuk menjual barang yang ia beli, dengan harga yang lebih tinggi sebelum ia mengambilnya.

Bab 3. Tanggung Jawab Negara dalam Ekonomi Islam

Jaminan Sosial

[1] Q.S. at Taubah (9): 60.

[2] Ketika mengutip ayat suci ini Imam tidak bermaksud menyinggung kewajiban kepala negara berkenaan dengan pengelolaan dan penyaluran zakat sebagai sumber spesifik pendapatan baitulmal (kas publik). Hal ini dikarenakan ayat ini tidak hanya berkenaan dengan zakat. Ayat ini menggariskan aturan umum bagi seluruh jenis sedekah. Karena itu, jangkauan ayat ini juga mencakup uang yang negara berikan untuk membantu mereka yang membutuhkan dan tak berdaya, karena ini termasuk salah satu jenis sedekah. Sebagai tambahan, tidak wajib bagi kepala negara untuk menyalurkan zakat ke seluruh (delapan) kategori yang disebutkan dalam ayat ini. Kepala negara boleh menyalurkan zakat kepada sebagian saja dari kedelapan kategori tersebut, berhubung menurut riwayat yang disampaikan oleh Mûsâ ibnu Bakr, jika kepala negara tidak melunasi utang orang tersebut, maka ia akan terbebani oleh utang itu, dan ini adalah kewajiban khusus berkenaan dengan jaminan sosial.

[3] Ada sejumlah riwayat yang berbeda dalam menjelaskan ayat-ayat ini, seperti riwayat yang mengungkap bahwa dua ayat ini diturunkan berkenaan dengan dua pokok persoalan yang berbeda. Riwayat ini mengungkap bahwa ayat pertama (Q.S. al Hasyr [59]: 6) berkenaan dengan *fay'*, sementara ayat kedua (Q.S. al Hasyr [59]: 7) berkenaan dengan *ghanîmah* (pampasan perang yang dibagikan di antara mereka yang ikut berperang) atau *khums* dari *ghanîmah*. Namun riwayat-riwayat seperti ini lemah dilihat dari sanad (rantai periwayat)-nya. Kedua ayat ini perlu dijelaskan berdasarkan matannya. Dilihat dari matannya, kedua ayat ini bicara mengenai satu pokok persoalan, yakni tentang *fay'*. Ayat pertama menyangkal hak mujahid atas *fay'* karena ia diperoleh tanpa pertempuran. Sementara ayat kedua memerinci pemanfaatan atau peruntukan *fay'*. Jelas, fakta bahwa anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan menjadi objek peruntukan *fay'*, tidak menafikan fakta yang lain bahwa *fay'* merupakan properti Nabi atau Imam karena kedudukannya, sebagaimana dijelaskan dalam riwayat-riwayat yang sahih.

Kesimpulan dan substansi riwayat-riwayat itu—setelah dipadankan dengan ayat-ayat tersebut—menunjuk ke fakta ini. *Fay'* adalah properti dari kedudukan

yang diemban Nabi atau Imam, dan objek peruntukannya disebutkan dalam ayat di atas, yakni untuk [keperluan di jalan] Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan. Perincian objek peruntukan *fay'* dalam ayat di atas menjelaskan riwayat dari Az Zurârah ("Ia berhak memanfaatkannya untuk apa pun yang ia kehendaki"). Maksudnya, Imam berhak memanfaatkan *fay'* untuk keperluan apa pun yang ia kehendaki, dalam batas-batas yang telah ditetapkan oleh ayat suci tersebut.

[4] Di sini perlu dicatat bahwa nilai atau daya beli uang dirham saat itu lebih tinggi dari daya beli uang yang kita beri nama dirham saat ini.

[5] Pendapat yang lazim dalam memaknai teks-teks ini adalah bahwa teks-teks ini memberi dispensasi bagi penyaluran zakat, di mana zakat boleh diberikan kepada seseorang atas dasar statusnya sebagai fakir, bukan atas dasar aplikasi zakat ke kedelapan kategori penerima zakat. Dengan ini kita juga dapat memahami konsepsi islami tentang orang fakir.

[6] Perlu ditambahkan di sini bahwa ayat di atas—menurut pemahaman umum—bersifat umum, bukan khusus.

[7] Lihat: Muhammad Baqir ash Shadr, *Iqtishaduna, Our Economics* (Teheran, Iran: WOFIS, 1994), vol. 1, bagian 1. [*peny.*]

Apendiks: I. Pengujian Terhadap Berbagai Kekecualian atas Kepemilikan Kaum Muslim atas Tanah Taklukan

[1] *Anfâl* adalah pampasan perang yang menjadi milik negara, di mana hak penguasaan dan pengelolaannya berada di tangan Nabi saw. atau Imam sebagai kepala negara.

[2] Dengan kata lain, konflik yang ada bukanlah antara aplikasi umum kata '*ghanîmah*' dalam teks-teks yang mengakui kepemilikan kaum Muslim dan aplikasi kata 'tanah mati' dalam teks-teks yang mengakui kepemilikan Imam. Faktanya, konflik hadir di antara dua aplikasi kata '*lâm*' dalam teks-teks tersebut. Dua aplikasi yang berbeda ini menyatukan dua properti ke dalam satu kepemilikan. Kita harus menentukan batas kewajiban kita dalam mengeluarkan elemen konflik dari kumpulan teks pertama ataupun kumpulan teks kedua. Aturan konflik menuntut pengguguran derajat (makna), tidak lebih. Jadi, aplikasi kata *lâm* yang bermakna 'kepemilikan' digugurkan dalam kedua kelompok teks tersebut. Sementara makna asli kata *lâm* yang mengindikasikan 'hak khusus', tetap berlaku. Dengan begitu, hak kaum Muslim atas tanah tersebut diwakili oleh *lâm* yang sama dalam teks-teks tentang *ghanîmah*. Dalam batas ini tidak ada kontradiksi. Sementara itu, hak Imam atas tanah tersebut adalah hak kepemilikan. Setelah pengguguran dua aplikasi tersebut, maka Imam-lah yang menjadi pemilik keseluruhan tanah. Namun, bertentangan dengan apa yang telah kita nyatakan, bisa saja ada yang meyakini bahwa bukti (riwayat-riwayat yang menyokong)

kepemilikan Imam harus dikaji lebih jauh ketika muncul konflik di antara kedua kelompok teks tersebut, karena pemahaman dalam sejumlah teks yang mengakui kepemilikan Imam (yang diberikan dengan kata yang menggeneralisasi, seperti dalam pernyataan, "Setiap tanah mati adalah milik Imam") bertentangan dengan riwayat tentang tanah *kharâj*.

Sangkalan atas keyakinan tersebut adalah, aplikasi riwayat-riwayat tentang tanah *kharâj* tidak bertentangan dengan generalitas individual dalam pernyataan seperti tadi (setiap tanah mati), melainkan bertentangan dengan aplikasi temporalnya setelah penaklukan, dalam pengertian bahwa tanah yang pada saat penaklukan merupakan tanah garapan merupakan inti dari bukti kepemilikan Imam. Jadi, konflik muncul dari aplikasi temporal dalam bukti kepemilikan Imam, bukan terletak pada generalitas individual yang deklaratif. Bahkan, sebagaimana saya telah katakan, dalam aplikasi temporalnya pun, kontradiksinya terletak hanya pada aplikasi kata *lâm*. Karena itu, pengguguran aplikasi kata *lâm* yang mengindikasikan kepemilikan, akan menghapus kontradiksi tersebut—baik dalam generalitas individual maupun dalam aplikasi temporalnya.

Apendiks: II. Diskusi tentang Masuknya Tanah Mati Taklukan dalam Hukum Tanah Pajak

[1] Ayatullah Sayyid Ali Thabathabai, *Riyâdh al Masail fi Bayan al Ahkam bil Dalail.*

[2] *Ar Riyâdh*, jilid 1, hal. 369.

[3] *Wasa'il asy Syi'ah*, jilid 6, hal. 364.

[4] *Ibid.*

[5] Situasi di mana ada dua dalil dan salah satunya menjadi penafsir dalil yang lain, disebut *hukumah*. Dalil yang menjadi penafsir disebut *hakim*, sementara dalil yang ditafsiri disebut *mahkum*. Dalam contoh di atas, teks tentang kepemilikan kaum Muslim atas tanah mati menjadi *hakim*. Yakni, ia menjadi penafsir kategori kedua dan membatasinya hanya pada tanah yang tidak bertuan. Hadis kategori kedua menjadi *mahkum* karena ia ditafsirkan oleh dalil *hakim*. Dalil *hakim* sebagai mufasir tidak hanya memperkecil cakupan dalil *mahkum*, tapi bisa juga memperluasnya. Hal ini untuk membedakannya dari dalil *mukhashish*. [*penerj.*]

[6] Dalam *tasaquth*, pertentangan tidak dapat didamaikan. Berbeda dengan *hukumah* yang merupakan salah satu cara untuk mendamaikan pertentangan. [*penerj.*]

[7] *Istishhâb* adalah menghukumi atas keberlangsungan sesuatu yang sebelumnya telah ada. *Istishhâb maudhu'i* adalah di mana subjek masalah pada mulanya disepakati, namun sekarang diragukan, maka hukumnya dikembalikan

pada kondisi ketika disepakati dan mengatakan bahwa kondisi sebelumnya masih berlanjut hingga sekarang (belum terputus). [*penerj.*]

[8] Dalam ilmu *ushul fiqh* dikenal dua istilah yang memiliki kesamaan makna; *'umum* dan *itlaq*, *'am* dan *mutlaq*. Keduanya menunjukkan makna: meliputi, mencakup, dan keluasan. Perbedaannya, *umum* diketahui lewat teks seperti: setiap, seluruh, dan lain-lain. Sedangkan *mutlaq* diketahui melalui konteks. [*penerj.*]

Apendiks: III. Efek *Syar'i At Tahjir*

[1] *Tahjir* adalah aktivitas menandai atau mematok tanah.

[2] *Muhtajir* adalah pematok dan pemberi tanda pada tanah.

[3] Lihat: *Al Muhadzib*, jilid 2, hal. 23; *At Tadzkirah*, jilid 2, hal. 410; *Ihya al Maut al Fasl ats Tsani; Asy Syartu Rabi*; *Majma'ul Faidah wa Burhan*, jilid 7, hal. 492.

Apendiks: IV. Efek Menghidupkan Tanah Mati: Kepemilikan atau Hak Guna?

[1] *Wasa'il asy Syi'ah*, jilid 17, hal. 327, hadis 32223.

[2] *Ibid.*, hadis 32227.

[3] Hukum *taklifiyyah* adalah hukum *syar'i* yang berkaitan langsung dengan tindakan manusia. Hukum *taklifiyyah* terdiri atas: wajib, *mustahab*, mubah, makruh, dan haram. Lihat: Syahid Shadr, *Durus fi Ilm al Ushul* (Qom: Dar al Ilm, 1422 H), jilid 1, hal. 37-39. [*penerj.*]

[4] Hukum *wadh'iyyah* adalah hukum *syar'i* yang tidak berkaitan langsung dengan tindakan manusia. Misalnya, kepemilikan dan lain sebagainya. Lihat: Syahid Shadr, *Durus fi Ilm al Ushul* (Qom: Dar al Ilm, 1422 H), jilid 1, hal. 37-39. [*penerj.*]

Apendiks: VII. Tidak Ada Diskriminasi di Antara Jenis-jenis Tanah yang Pemiliknya Memeluk Islam Secara Sukarela

[1] Syekh Muhammad Hasan Najafi, *Jawâhir al Kalam fi Syarh Syara'i al Islam.*

[2] *Wasa'il asy Syi'ah*, jilid 11, hal. 120, hadis 20206.

[3] *Al Ushul min al Kafi*, jilid 2, hal. 24, hadis 1.

[4] *Jawâhir al Kalam fi Syarh Syara'i al Islam*, jilid 16, hal. 3, dan jilid 38, hal. 9 dan 31.

Apendiks: VIII. Aturan Tentang Mata Air yang Berada di Sebidang Tanah yang Dimiliki Seseorang

[1] *Al Mabsuth,* jilid 3, hal. 272; *As Sarair,* jilid 2, hal. 385; *Jawahir al Kalam,* jilid 38, hal. 121.

Apendiks: IX. Kepemilikan Seseorang Atas Mata Air yang Ia Temukan

[1] Lihat: *Al Mabsuth,* jilid 3, hal. 282; *Miftah al Karamah,* jilid 7, hal. 51.

Apendiks: X. Diskusi Tentang Wajibnya Membebaskan Saluran Air Saat Tidak Dibutuhkan

[1] *Wasa'il asy Syi'ah,* jilid 17, hal. 332, hadis 32238.

[2] Riwayat yang salah satu dari rentetan perawinya terdapat orang yang adil, tetapi bukan dari mazhab Syiah Imamiyah. [*penerj.*]

[3] Dalam ilmu *ushul fiqh* dikenal beberapa istilah. *Nash*; sebuah *lafadz* yang memiliki makna hanya satu. *Mujmal*; sebuah *lafadz* yang memiliki makna lebih dari satu dengan derajat yang sama. Pemakaian salah satu dari makna itu, memerlukan dalil dan konteks. *Zhuhûr*; sebuah *lafadz* yang memiliki beberapa makna. Namun ketika disebutkan, hanya satu makna yang paling dahulu dipahami. Misalnya, bentuk kata perintah memiliki arti wajib dan sunah. Namun, pada tahapan awal ketika kita mendengar perintah, makna yang paling dahulu dipahami adalah wajib. Oleh karenanya, *zhuhûr* dari perintah adalah wajib. [*penerj.*]

[4] Ini dikarenakan pelarangan dalam teks kategori kedua memiliki dua arti. Ketika maksud pelarangan itu akibat perintah untuk meminjamkan, maka mengedepankan kategori teks pertama yang membolehkan menjual saluran air merupakan pilihan terbaik. Karena, tidak ada kebimbangan dalam memaknainya. Namun, tidak demikian dengan teks kategori kedua. [*penerj.*]

Apendiks: XI. Barang Tambang Tergolong Tanah

[1] Argumentasi nonverbal tidak bersifat mutlak, sementara argumentasi verbal bersifat mutlak. Perbedaan ini akan bermanfaat ketika terjadi keraguan terhadap salah satu kasus terkait dengan kedua dalil ini. Ketika kita ragu apakah sebuah transaksi jual-beli dianggap *syar'i* atau tidak, kita berpegang pada kemutlakan dalil verbal dalam ayat: *"Dan Allah menghalalkan jual-beli."* Artinya, bila sesuatu dianggap jual-beli dan suatu saat kita ragu, maka dengan berpegangan pada kemutlakan ayat kita dapat menghukumi jual-beli tersebut sah. Sementara

itu, argumentasi nonverbal tentang perilaku Nabi saw., makan sesuatu misalnya, tidak bisa dijadikan sandaran. Maka, bila kita ragu apakah suatu makanan halal atau tidak, kita tidak dapat bersandar pada dalil perbuatan Nabi saw. Karena perilaku Nabi saw. tidak mutlak pada seluruh makanan, tapi terbatas pada jenis tertentu saja. Maksimal, kita hanya dapat mengatakan sesuatu yang dimakan Nabi saw. hukumnya halal.

[2] *Istishab* adalah menghukumi keberlangsungan sesuatu yang sebelumnya telah ada.

Apendiks: XII. Kepemilikan Atas Seekor Burung Didapat Melalui Perburuan Sekalipun Tidak Dikuasai

[1] *Al Wasa'il,* jilid 16, hal. 290, hadis 29816.

Apendiks: XIII. Perbedaan Antara Kepemilikan yang Didapat Melalui Perburuan dan Kepemilikan yang Didapat Melalui Akuisisi

[1] *Al Wasa'il,* jilid 16, hal. 296, hadis 29820.
[2] *Ibid.,* jilid 16, hal. 295, hadis 29817.

Apendiks: XIV. Beberapa Isu Seputar Kepemilikan Privat

[1] Tidak mencakup kategori kreasional, tapi terbatas pada kategori konvensi saja. [*penerj.*]

[10] Jika dikatakan bahwa maksud dari representasi dalam kategori konvensi pada perbuatan wakil menggantikan posisi yang mewakilkan, dan relasi jual-beli wakil dengan yang mewakilkan disebabkan *tanzil* tersebut, maka sahnya representasi dalam perkara apa pun baik berupa konvensi seperti jual-beli maupun yang kreasional seperti akuisisi, tergantung pada adanya dalil atas *tanzil syar'i* primer atau *tanzil aqli* yang disahkan oleh syariat. Tidak cukup hanya dengan berpegang kepada dalil primer yang menunjukkan sahnya jual-beli maupun kepemilikan melalui akuisisi. Sehingga tidak terdapat perbedaan antara kategori konvensi dan kategori kreasional dari segi kebutuhannya akan dalil lain, untuk mengukuhkan *tanzil syar'i* sebagai dasar dan pengesahan.

Menanggapi klaim tersebut, pengesahan representasi dalam kategori konvensi dan nondeskriptif seperti jual-beli maupun yang lainnya, bukan dengan ukuran *tanzil* perbuatan. Jual-beli yang dilakukan wakil menggantikan yang mewakilkan, karena pada representasi dalam kategori konvensi, sahnya relasi jual-beli yang sebenarnya muncul dari wakil kepada yang mewakilkan. Misalnya,

ketika jual-beli rumah Zaid dilakukan oleh wakil, maka Zaid berhak untuk mengatakan, "Aku menjual rumahku." Kita bisa mengatakan, "Zaid menjual rumahnya." Di sini jelas *tanzil* perbuatan wakil menggantikan perbuatan yang mewakilkan. Ia menjadi *hakim* dalil primer yang menunjukkan sahnya jual-beli pemilik dan sebagai peluasan dari perkara ini serta jalan bagi jual-beli wakil dengan *ta'abbud* dan *hukumah*. Tapi hal tersebut tidak mengakibatkan sahnya penisbahan jual-beli kepada pemilik, karena masalahnya adalah peluasan dalam ruang lingkup hukum, bukan peluasan dalam cakupan penisbahan (*isnad*) dan pemakaian (*isti'mal*), seperti halnya dalam semua masalah dalil-dalil *hakimah*. Sebagai contoh, dalil yang menunjukkan penempatan posisi perkiraan pada posisi ilmu tidak menjadi pembenar penisbahan ilmu kepada keraguan, walaupun bisa mengakibatkan peluasan bagi ruang lingkup hukum-hukum ilmu.

Selain itu kita mengetahui bahwa pengesahan representasi dalam perkara-perkara konvensi bukan termasuk pembahasan *tanzil*, karena *tanzil* tidak bisa mengesahkan penisbahan (*isnad*) dan peluasan (*tausi'ah*) dalam ruang lingkup penggunaan sebenarnya. Maka hendaklah kita berpegang pada satu alasan dari makna representasi dalam perkara-perkara konvensi, mengikuti apa-apa yang dimaksudkan oleh *urf* dalam sahnya penisbahan jual-beli wakil kepada pemilik. Maksud dari perwakilan—dengan maksud *urf*—dikembalikan kepada bentuk nondeskriptif kandungan *mu'amalah* melalui penangguhan.

Arti dari seorang pemilik mewakilkan penjualan rumahnya adalah ia melakukan kontrak penjualan rumah dengan syarat wakil menjualkannya, di mana terwujudnya jual-beli lewat pemilik secara praktik (*fi'lian*) dan secara kandungan (*mutadhaminan*) dalam perwujudan representasi dengan maksud tersebut. Kontrak yang ada menjadi tergantung pada terwujudnya jual-beli dari wakil. Atas dasar itu, penisbahan jual-beli kepada pemilik menjadi sah ketika terwujudnya jual-beli oleh wakil.

Jika dikatakan bahwa penangguhan dalam kontrak mengakibatkan batalnya jual-beli dan sejenisnya dalam *mu'amalah*, maka dalam menanggapi pandangan ini, kita mengatakan bahwa hal tersebut tidak didukung dalil *lafzhi*. Karena dalil tentang masalah itu adalah konsensus ketaatan (*ijma' ta'abbudi*) maupun *mu'amalah* yang tertangguhkan dalam posisi nondeskriptif yang bertentangan dengan intuisi akal sehat, yang menjadi sebab berpindahnya dalil-dalil mutlak dalam perkara ini, sebagaimana frase, "Allah telah menghalalkan jual beli." Kedua asumsi tersebut tidak masuk pembahasan yang kita tafsirkan dengan representasi. Adapun *ijma'* yang diterima atas sahnya representasi, melalui intuisi akal sehat. Asumsinya, makna yang dipahami dalam intuisi akal sehat mencakup penangguhan. Pada bahasan ini, intuisi akal sehat sesuai dan tidak bertentangan. Jika sudah jelas makna representasi dengan makna yang kita tetapkan, maka yang benar adalah apa yang telah kita utarakan, bahwa sahnya representasi dalam perkara-perkara konvensi cukup hanya dengan berpegang pada dalil-dalil

primer, yang menunjukkan sahnya jual-beli pemilik dan sejenisnya, tanpa membutuhkan dalil khusus atas pengesahan atau memosisikan sebuah dalil atas dalil yang lain. Hal ini berbeda dengan representasi dalam masalah kreasional seperti akuisisi. Perkara kreasional, karena bukan kontrak nondeskriptif, maka tidak dapat digambarkan keberadaan yang mewakilkan dari sisi mana pun juga. Sehingga dalam pengaruhnya terhadap perbuatan seseorang dan akuisisi atas perbuatan wakil dan proses akuisisinya, kita membutuhkan kepada dalil khusus.

[2] Q.S. al Mâ'idah (5): 1.

[3] Q.S. an Nisâ' (4): 29.

[4] *Wasa'il asy Syi'ah,* jilid 13, hal. 243, hadis 24243.

[5] Pada pembahasan terdahulu disebutkan bahwa secara fikih, penguasaan penyewa atas harta yang diakuisisi oleh orang yang disewanya cukup menjadi bukti tentang tidak adanya dalil yang memadai bagi penguasaan orang yang disewa untuk mengakuisisi harta tersebut. Sekalipun orang yang disewa merupakan pihak pertama dalam mengakuisisi. Dalil bagi akuisisi sebagai sebab bagi kepemilikan tidak lain kecuali *As Sirah al Uqala'iah*, karena lemahnya hadis yang berkaitan dengan kajian ini, baik makna maupun sanadnya. Kita tidak mengetahui bahwa *As Sirah al Uqala'iah* di masa *tasyri'* mengindikasikan penguasaan harta bagi orang yang disewa. Jika hal itu belum terbukti, maka jelas penyewa sebagai pemiliknya.

Observasi ini tidak membenarkan alasan bagi kepemilikan penyewa atas harta tersebut, walaupun hal itu sempurna dan diterima karena tidak didapatkannya dalil bagi kepemilikan orang yang disewa. Tidak ditemukannya dalil, tidak menunjukkan justifikasi kepemilikan penyewa atas harta hasil akuisisi orang yang disewa.

Barangkali bisa ditambahkan bahwa observasi ini tidak menegasikan pembahasan tentang menghidupkan tanah mati, berdasarkan riwayat, "Barang siapa yang menghidupkan tanah, maka tanah tersebut miliknya." Hal ini dikarenakan dalil ini menunjukkan bahwa pemilik adalah orang yang menghidupkan tanah, sedangkan yang menghidupkan adalah orang yang disewa. Maka dengan kemutlakan teks tersebut, ia memilikinya.

Apendiks: XV. Kepemilikan Melalui Akuisisi

[1] Lihat: Imam al Hakim, *Mustamsak al Urwah*, jilid 11, hal. 108.

INDEKS

L

M

N

P

R

S

T

U

W

Y

Z